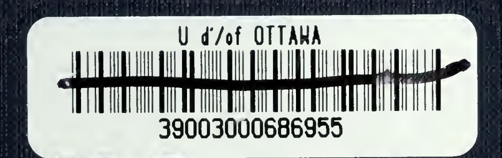
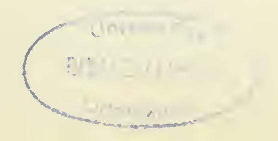

U d'/of OTTAWA
39003000686955

Digitized by the Internet Archive
in 2012 with funding from
University of Toronto

http://archive.org/details/logiquedehegel02hege





LOGIQUE

DE HÉGEL

TOME II

OUVRAGES DU MÊME AUTEUR

Problème de la certitude, 1 vol. in-8. Paris, Germer Baillière......	3 »
Platonis, Aristotelis et Hegelii de medio termino doctrina, 1 vol. in-8. Paris, Germer Baillière	1 50
Introduction à la Philosophie de Hégel, deuxième édition, 1 vol. in-8 Paris, Germer Baillière..................................	6 »
Essais de philosophie hégélienne, 1 vol. in-18. Paris, G. Baillière.	2 50
Mélanges philosophiques, 1 vol. in-8. Paris, Germer Baillière......	5 »
Philosophie de la Nature de Hégel, traduite pour la première fois, et accompagnée d'une Introduction et d'un Commentaire perpétuel, 3 vol. in-8. Paris, Germer Baillière........................	24 »
Philosophie de l'Esprit de Hégel, traduite pour la première fois, et accompagnée de deux Introductions et d'un Commentaire perpétuel, 2 vol. in-8. Paris, Germer Baillière........................	18 »
L'Hégélianisme et la Philosophie, 1 vol. in-8. Paris, Germer Baillière; Naples, Detken	3 50
Inquiry into Speculative and Experimental Science, 1 vol. in-8. Londres, Trübner	3 50
History of Religion and of the Christian Church, by Bretschneider, translated into English. Londres, Trübner....................	6 »
La Pena di morte. Naples, De Angelis	2 »
Amore e Filosofia. Milano, Daelli............................	2 »
Lezioni sulla Filosofia della Storia, raccolte e publicate da Raffaele Mariano. Florence, Lemonnier	4 »
Due Frammenti. Naples, Detken................................	1 »
Prolusioni alla Storia della Filosofia (epoca Socratica) ed alla Filosofia della Storia. Naples, Detken	2 »
Il Cavour, e libera Chiesa in libero Stato. Naples, Detken........	3 »
Il Problema dell' Assoluto (parte prima), 1 vol. in-8. Naples, Detken.	3 »

Tout récemment publié.

Strauss, l'ancienne et la nouvelle foi, 1 vol. in-8. Paris, Germer Baillière; Naples, Detken	6 »

Sous presse.

Philosophie de la Religion de Hégel, traduite pour la première fois, et accompagnée d'une Introduction et d'un Commentaire perpétuel. Paris, Germer Baillière.

Introduction to Speculative Logic and Philosophy. Saint-Louis, Missouri, U.-S., E. P. Gray, Saint-Louis Book and News C°.

Cavour, et la libre Église dans le libre État (traduit de l'italien). Naples, Detken.

PARIS. — IMPRIMERIE DE E. MARTINET, RUE MIGNON, 2

LOGIQUE

DE HÉGEL

TRADUITE POUR LA PREMIÈRE FOIS

ET ACCOMPAGNÉE

D'UNE INTRODUCTION ET D'UN COMMENTAIRE PERPÉTUEL

PAR

A. VÉRA

Professeur de Philosophie à l'Université de Naples,
Ancien professeur de philosophie à l'Université de France,
Docteur ès lettres de la Faculté de Paris.

DEUXIÈME ÉDITION

Revue et corrigée

TOME SECOND



PARIS

LIBRAIRIE GERMER BAILLIÈRE

17, RUE DE L'ÉCOLE-DE-MÉDECINE.

1874



B
2918
.F7V4
1874
V.2

DEUXIÈME PARTIE

LOGIQUE

(SUITE)

DOCTRINE DE L'ESSENCE.

§ CXII.

L'essence est la notion en tant que notion posée. Les déterminations de l'essence ne sont que des déterminations *relatives*, elles ne se sont pas encore complétement réfléchies sur elles-mêmes. Par conséquent, la notion n'y est pas encore comme notion pour soi. L'essence, en tant qu'être qui se médiatise avec lui-même par la négation de lui-même, n'est un rapport avec soi que parce qu'elle est un rapport avec un autre que soi, lequel n'est pas immédiatement comme simple être, mais comme être posé et médiatisé (1). — L'être n'a pas disparu, mais l'essence est d'abord, en tant que rapport simple avec soi-même,

(1) *Das aber unmittelbar nich als Seyendes, sondern als ein Gesetztes und Vermitteltes : laquelle* (l'essence) *n'est pas immédiatement comme étant, mais comme une chose posée et médiatisée*. C'est-à-dire que l'état immédiat, l'immédiatité de l'essence n'est plus l'immédiatité de l'être, mais une immédiatité posée, développée, réalisée, une immédiatité qui contient déjà la médiation.

l'être (1). Mais, d'un autre côté, l'être qui suivant sa détermination exclusive est l'être immédiat, est descendu à l'état d'élément purement négatif, à un état d'apparence (2). — L'essence est ainsi l'être qui apparaît en lui-même (3).

REMARQUE.

L'*absolu est l'essence*. — Cette définition est la même que : *l'absolu est l'être*, en tant que l'être est aussi un simple rapport avec soi, mais elle est aussi une plus haute définition de l'absolu, parce que l'essence est l'être qui est descendu plus profondément en lui-même (4), c'est-à-dire, l'être où son rapport simple avec lui-même se trouve posé comme négation de la négation, comme médiation de lui-même avec lui-même (5). — Lorsqu'on détermine l'absolu

(1) Le texte ne dit pas : « *das Seyn* » *l'être*, mais *Seyn*, être : ce qui est plus exact. Ainsi *l'essence est être*, c'est-à-dire l'être, l'immédiatité absolue est dans l'essence, mais elle y est comme moment subordonné.

(2) *Ist zu einem nur negativen herabgesetzt, zu einem Scheine : est rabaissé à un* (élément) *seulement négatif, à une apparence*. L'être se reproduit, subsiste dans l'essence, mais seulement comme moment subordonné, comme immédiatité de l'essence. Il y est donc rabaissé. Par cela même il n'y est que comme élément négatif, et cela non en ce sens que l'essence est niée par lui, mais en ce sens qu'en se reproduisant dans l'essence, il constitue en elle le moment négatif, le moment qui fait que l'essence, en se niant elle-même, en niant son être, son état immédiat, *apparaît*, qu'elle est la sphère du *Schein*, de l'apparence.

(3) *Das Seyn als Scheinen in sich selbst :* l'essence est l'*être en tant qu'apparaître en soi-même :* car l'*apparence est dans l'essence*, ou, pour mieux dire, est l'essence elle-même, et l'être *n'est pas seulement*, *mais il apparaît dans l'essence*.

(4) *In sich gegangene Seyn : l'être qui est allé, qui a pénétré au dedans de lui-même :* c'est-à-dire l'être qui n'est plus l'être immédiat, mais qui par sa dialectique a posé ses déterminations, son contenu.

(5) C'est-à-dire qu'on n'a plus le rapport simple de l'être avec lui-même en tant qu'être immédiat, mais un rapport simple ou une nouvelle immédia-

comme essence, on n'y considère ordinairement la négation (1) que comme une abstraction de tout prédicat déterminé. Cet acte négatif, cette abstraction se trouve ainsi placée hors de l'essence, et l'essence elle-même ainsi conçue n'est plus qu'un résultat sans ses prémisses, elle est le *caput mortuum* de l'abstraction (2). Or, comme cette négativité n'est pas extérieure à l'être, mais qu'elle est sa propre dialectique, il suit que sa vérité, l'essence, est l'être qui est descendu plus profondément en lui-même, ou qui est en lui-même (3). C'est sa différence d'avec l'être immédiat qui constitue cette *réflexion* qui fait qu'il apparaît au dedans de lui-même, et c'est cette réflexion, cet *apparaître* qui constitue la détermination spéciale de l'essence elle-même (4).

Zusatz. Lorsque nous parlons de l'essence, nous dis-

tité qui contient une médiation, et qui est amenée par cette médiation. Et c'est précisément cette immédiatité médiatisée amenée par la dialectique de l'être lui-même qui est l'essence.

(1) *Die Negativität : la négativité,* c'est-à-dire ici l'essence qui nie tout prédicat déterminé, et qu'on considère à tort comme une abstraction de tout prédicat, ou, si l'on veut, comme placée en dehors de tout prédicat, tel que la qualité, la quantité, etc.

(2) En effet, l'être constitue la *prémisse* de l'essence, et l'essence n'est un résultat véritable, c'est-à-dire une catégorie concrète et plus haute que l'être qu'autant qu'elle contient des prédicats déterminés, c'est-à-dire ici l'être et ses différents moments, — qu'autant qu'elle est l'essence *de* l'être. C'est à cette condition qu'elle est la vraie négativité de l'être ; autrement le fait, l'action négative (*negatives Thun*), s'accomplit hors de l'essence elle-même, et l'essence n'est plus qu'un *caput mortuum*, une catégorie abstraite et vide.

(3) *In sich seyende Seyn* : expression équivalente à l'autre, et qui veut dire que l'être en se développant est entré plus avant dans sa nature, qu'il n'est plus l'être abstrait et immédiat.

(4) On peut dire que l'essence est l'être, mais l'être qui s'est différencié d'avec lui-même, en ce sens qu'il n'est plus l'être immédiat, et que par sa dialectique il s'est médiatisé lui-même, et s'est ainsi élevé jusqu'à l'essence. En d'autres termes, l'essence c'est l'être médiatisé ou avec médiation. C'est là ce qui fait le *mouvement réfléchi,* l'*apparaître* de l'essence.

tinguons d'elle l'être comme moment immédiat, et nous la considérons relativement à l'essence comme une simple apparence. Cette apparence n'est pas cependant un rien, mais c'est l'être en tant que supprimé. — Le point de vue de l'essence est le point de vue de la réflexion. L'expression « réflexion » est d'abord employé pour la lumière qui dans sa marche rectiligne rencontre une surface réfléchissante ét est renvoyée par elle. Nous avons ici un double moment, d'abord un moment immédiat, ou qui est, et en second lieu le même moment, mais médiatisé ou posé. C'est là aussi ce qui a lieu lorsque nous réfléchissons, ou, comme on dit aussi, nous revenons par la pensée (1) sur un objet, car ici l'objet ne nous satisfait point dans son état immédiat, mais nous le voulons connaître en tant que médiatisé. On assigne aussi ordinairement à la philosophie pour tâche ou pour fin la connaissance de l'essence des choses, et par là on entend précisément qu'on ne doit pas se borner à percevoir les choses sous leur forme immédiate, mais qu'on doit les démontrer comme médiatisées par un autre principe (2), ou comme ayant en lui leur fondement. On se représente ici l'être immédiat des choses, pour ainsi dire, comme une enveloppe sous laquelle se cache l'essence. — En outre, lorsqu'on dit « toutes choses ont une essence », on entend par là qu'elles ne sont pas véritablement telles qu'elles se montrent sous leur forme immédiate. Et l'on n'a pas cette réalité des choses en allant simplement d'une qualité à une autre qualité, et de la qualité à la quantité, et réciproquement, mais

(1) *Nachdenken* : une pensée qui vient après, une seconde pensée.

(2) *Durch Anderes* : par autre chose que leur forme immédiate, leur être immédiat.

en y découvrant un élément permanent ; et cet élément est l'essence. Maintenant, pour ce qui concerne la signification et l'emploi de la catégorie de l'essence, nous pouvons d'abord rappeler que nous autres Allemands, pour exprimer le passé, nous nous servons dans le verbe auxiliaire être du mot *essence* (1), en ce que nous désignons l'être passé comme *ayant été* (2). Dans cette irrégularité de l'emploi du langage (3), il y a au fond une vue juste du rapport de l'être avec l'essence, en ce que nous pouvons considérer l'essence comme l'être passé (4) ; et à cet égard il faut aussi remarquer que ce qui est passé n'est pas pour cela nié d'une façon abstraite, mais qu'il est simplement absorbé, et par suite aussi conservé (5). Si nous disons, par exemple, de César, qu'il a été dans les Gaules, ce qui se trouve nié par là, c'est seulement l'immédiatité de ce que nous disons de César, et nullement son voyage en Gaule, car c'est ce voyage qui fait précisément le contenu de cette proposition, seulement ce contenu est ici représenté comme supprimé (6). — Dans la vie ordinaire on attribue souvent à l'essence la signification d'un être collectif, ou d'un tout (7),

(1) *Wesen.*

(2) *Als gewesen.* Nous avons à peine besoin de faire observer que cette remarque ne saurait s'appliquer qu'à l'allemand, et qu'elle est intraduisible dans une autre langue.

(3) C'est, en effet, un emploi irrégulier qu'on fait du langage que de se servir de l'expression *essence* (*Wesen*) pour désigner le passé (*gewesen*).

(4) *Vergangene Seyn :* passé non dans le temps, mais dans l'idée.

(5) *Aufgehoben und somit zugleich conservirt wird.* Cf. § VI, *Zus.*, à la fin.

(6) *Aufgehoben.* C'est-à-dire que ce qui est nié dans cette proposition, c'est le *présent immédiat* de ce voyage qui n'est plus qu'un passé, ce n'est pas le voyage lui-même qui fait le contenu de la proposition. Le présent immédiat est donc supprimé, absorbé, mais aussi conservé dans la proposition.

(7) *Zusammenfassung oder eines Inbegriffs.*

et c'est en ce sens qu'on parle, par exemple, de l'administration des journaux, de l'administration des postes, de l'administration des finances, etc. (1), ce par quoi on entend que les choses ne doivent pas être prises individuellement dans leur état immédiat, mais comme un tout complexe, et peut-être aussi dans leurs différents rapports. Ces expressions contiennent à peu près ce que nous avons déterminé comme essence. — On parle aussi des essences finies, et l'on dit de l'homme qu'il est une essence finie. Cependant dans la sphère de l'essence on est à proprement parler au-dessus de la finité, et, par conséquent, cette désignation de l'homme est sous ce rapport inexacte. On dit également : il y a une essence suprême, et l'on doit par là entendre Dieu. Il faut à cet égard faire une double remarque. La première c'est que l'expression, *il y a*, est de celles qui indiquent le fini. C'est ainsi que nous disons, par exemple, il y a tel nombre de planètes, ou bien, il y a des plantes de cette espèce, il y en a d'autres d'une autre espèce. Par conséquent, tout ce qui existe ainsi est quelque chose hors et à côté duquel il y a autre chose. Mais on ne saurait appliquer à Dieu qui est l'être absolument infini l'*il y a*, on ne saurait dire que hors et à côté de lui il y a d'autres essences. Ce qu'il y a hors de Dieu ne possède dans sa séparation d'avec Dieu aucune essence, et l'on doit plutôt le considérer dans son isolement comme privé en lui-même d'essence, comme une simple apparence. Mais c'est ici aussi que vient se placer la *seconde* remarque, savoir, que c'est une conception insuffisante de Dieu que celle qui le représente comme la

(1) *Zeitungswesen*, *Postwesen*, *Steuerwesen*.

plus haute essence (1). La catégorie de la quantité dont on fait ici l'application ne trouve en réalité sa place que dans la sphère du fini. Par exemple, en disant celle-ci est la plus haute montagne de la terre, nous nous représentons en dehors de cette plus haute montagne d'autres montagnes ayant aussi une hauteur. Il en est de même lorsque nous disons de quelqu'un qu'il est le plus riche, ou le plus savant dans son pays. Dieu n'est pas seulement une essence, et la plus haute essence, mais l'essence : ce à quoi il faut ajouter, que bien que cette façon de concevoir Dieu constitue un degré important et nécessaire dans le développement de la conscience religieuse, elle n'épuise nullement la profondeur de la représentation chrétienne de la divinité. Si nous ne considérons Dieu que comme essence, et si nous nous renfermons dans cette conception, nous ne voyons en lui que la puissance universelle, qui ne souffre par des résistances, ou suivant une autre façon de s'exprimer, que le *Seigneur*. Or, la crainte du Seigneur est bien le commencement, mais elle n'est que le commencement de la sagesse. — C'est d'abord la religion judaïque, et plus tard le mahométisme qui ont conçu Dieu comme Seigneur, et essentiellement et exclusivement comme Seigneur. En général le défaut de ces religions consiste en ce que l'on n'y fait pas au fini la part qui lui appartient, tandis que le trait caractéristique des religions payennes et polythéistes c'est de s'arrêter au fini, soit au fini en tant que nature, soit au fini

(1) C'est ici que vient se placer la seconde remarque précisément parce que l'apparence — le *Schein* — est un moment de l'essence; ce qui fait que la conception de Dieu comme essence est insuffisante, ainsi qu'il est expliqué par ce qui suit.

en tant qu'esprit. — On enseigne aussi ordinairement que Dieu en tant qu'essence la plus haute ne peut être connu. C'est là en général le point de vue de l'*explication moderne*, et plus particulièrement de l'entendement abstrait qui ne va pas au delà de : *il y a un être suprême;* et suivant lequel c'est à cela qu'il faut s'en tenir. Lorsqu'on parle ainsi, et qu'on se représente Dieu sous la raison de l'essence la plus haute et inaccessible, on a devant soi le monde dans son existence immédiate, comme quelque chose de subsistant et de positif, et l'on oublie que l'essence implique précisément la suppression de toute existence immédiate. Dieu comme essence abstraite, inaccessible, hors de laquelle se trouveraient placées la différence et la déterminabilité, n'est en réalité qu'un pur mot, un simple *caput mortuum* de l'entendement abstrait. Savoir que les choses n'ont point de vérité dans leur existence immédiate, c'est là le commencement de la vraie connaissance de Dieu.

Ce n'est pas seulement relativement à Dieu, mais dans d'autres rapports qu'on emploie d'une façon abstraite la catégorie de l'essence, et qu'en considérant de cette façon les choses on se représente leur essence comme un élément indifférent et indépendant à l'égard du contenu déterminé de leur existence phénoménale. C'est ainsi qu'on a l'habitude de dire, que ce qu'il faut considérer dans l'homme c'est son essence, que c'est là l'important et nullement son action et sa façon d'agir. Ce qu'il y a en cela de vrai c'est qu'en considérant l'activité humaine on ne doit pas s'arrêter à sa forme immédiate, mais la considérer en tant qu'elle est médiatisée par son principe interne, et comme manifestation de ce principe. Mais il ne faut pas en même temps oublier

que l'essence et ce principe ne s'affirment et ne se démontrent comme tels qu'en entrant dans la sphère phénoménale. En général, dans cet appel qu'on fait à l'essence de la nature humaine, comme se distinguant du contenu de ses actions, on ne se propose que de donner une importance exclusive à la subjectivité aux dépens de ce qui a une valeur en et pour soi (1).

(1) L'être est la détermination immédiate de l'idée et des choses (*Das Unmittelbare, l'immédiat*). Toute chose *est* d'abord avec sa *quantité*, sa *qualité* et sa *mesure*, lesquelles ne sont que des déterminations abstraites et extérieures qui viennent se concentrer dans une détermination plus concrète et plus profonde, l'*essence*. Lorsque nous voulons connaître ce qu'une chose est *en et pour soi*, nous ne nous arrêtons pas à son *être* et à ses déterminations, mais nous allons au delà dans la supposition qu'il y a sous l'être autre chose, un autre principe que lui, et que c'est cet autre principe qui fait la vérité de l'être lui-même. Lorsque nous disons que toutes choses ont une essence, nous voulons dire qu'en réalité et dans leur fond elles ne sont pas telles qu'elles se montrent immédiatement à notre aperception. L'essence est, par conséquent, une détermination *médiate* en ce qu'elle sort de l'être qu'elle présuppose et contient, mais qu'elle contient combiné avec ses propres déterminations. Ainsi les déterminations de l'être sont simples et immédiates, et les déterminations de l'essence, qui contient l'être, sont doubles et médiates, ce qui fait que dans l'être il y a seulement passage d'une détermination à l'autre, tandis que les déterminations de l'essence sont unies par un lien plus intime. Par exemple, il y a passage de l'être au non-être, de la qualité à la quantité; mais ces déterminations ne sont pas ainsi constituées que l'une étant donnée l'autre soit donnée en même temps, et sans sortir d'elle-même. Or, c'est là ce qui a lieu dans les déterminations de l'essence. Ici les deux termes, *cause et effet*, *identité et différence*, etc., sont donnés immédiatement l'un dans l'autre, se *réfléchissent* l'un sur l'autre, et chacun, en se réfléchissant sur l'autre, se réfléchit sur lui-même. Ce mouvement *réfléchi* constitue ce que Hégel appelle le *Schein*, l'*apparence*, ou l'*apparaître* de l'essence, parce que, d'une part, l'être n'est qu'une apparence, ou il ne fait qu'apparaître vis-à-vis de l'essence, et que, d'autre part, cet apparaître a lieu au dedans de l'essence elle-même pour laquelle l'être a été *présupposé*, ou qui, pour mieux dire, a présupposé l'être. Ainsi l'être séparé de l'essence n'apparaît point, car il n'est que l'être. Il n'apparaît, par conséquent, qu'autant qu'on le compare avec l'essence, et qu'il est dans l'essence, car l'apparence est l'élément négatif (*das Negative*) de l'être, élément

§ CXIII.

Dans l'essence le rapport avec soi prend la forme de l'*identité*, de la *réflexion sur soi*. Celle-ci a remplacé l'*im-*

qui a sa racine dans un terme autre que l'être, c'est-à-dire dans l'essence. L'essence pose et nie l'être, et par cela même qu'elle le pose et le nie, l'être ne fait qu'apparaître vis-à-vis de l'essence, et il n'est qu'une apparence de l'essence ; ce qui fait que l'être existe de deux manières, et qu'il se répète deux fois, qu'il est d'abord l'être immédiat, et ensuite l'être tel qu'il apparaît dans l'essence. Par exemple, si l'on prend, d'une part, l'être, la quantité, etc., et, de l'autre, la cause, la substance, etc., on verra que l'être existe d'abord en tant qu'être, et puis en tant qu'être dans la cause, etc., lesquels sont la cause, la substance de l'être, de la quantité et de la qualité, etc. Ce passage de l'être à l'essence amène le moment de la *réflexion*, qui n'est pas un fait subjectif et extérieur à la chose sur laquelle on réfléchit, mais une détermination objective et fondée sur la nature même de la chose. S'il n'y avait que l'être, il n'y aurait ni apparaître, ni réflexion. Car la réflexion c'est l'être qui se réfléchit sur l'essence, et l'essence qui se réfléchit sur l'être. Et l'être ne se réfléchit sur l'essence que parce qu'il est l'apparence de l'essence, et l'essence ne se réfléchit sur l'être que parce qu'elle est l'essence de l'être. Quand nous disons : telle chose *est*, ou elle a une quantité, nous ne *réfléchissons* pas, mais nous réfléchissons lorsque nous allons au delà de l'être pour saisir l'essence, ou, si l'on veut, lorsque nous allons de l'être, qui n'est que l'apparence, à l'essence même de cet être et de cette apparence. Cependant l'*apparaître* ne doit pas être confondu avec la réflexion, car il n'en est que le point de départ, ou, pour mieux dire, il est la réflexion à l'état immédiat; et le mouvement de l'essence consiste à s'éloigner de cet état immédiat par une suite de déterminations réfléchies, à travers lesquelles l'essence s'élève à la *Notion*. La réflexion et l'essence viennent, par conséquent, se placer entre l'être et la notion. L'essence est la négation de l'être, mais elle n'en est que la première négation; et elle nie l'être pour le réfléchir au dedans d'elle-même, et pour l'élever, et s'élever ainsi elle-même avec lui, à la négation de la négation, ou à leur unité, c'est-à-dire, à la notion. Ainsi l'on peut dire : Les choses *sont*, elles ont une *essence*, et leur être et leur essence trouvent leur principe dernier et leur unité dans leur *notion*. — Il va sans dire qu'ici le mot *essence* n'a pas la signification qu'on y attache ordinairement. Nous ferons remarquer à ce sujet que dans l'usage ordinaire ce mot n'a, pour ainsi dire, pas de sens, car on l'emploie d'une façon arbitraire, vague et indéterminée. On parle bien d'une essence des choses, mais on en parle sans définir le point essentiel, c'est-à-dire ce

médiatité de l'être. Elles constituent toutes deux les mêmes moments abstraits du rapport avec soi (1).

REMARQUE.

La sensibilité ne voit dans toute chose limitée et finie que l'être. Cette absence de vraie pensée dans la sensibilité devient ici l'opiniâtreté (2) de l'entendement qui ne veut y voir que l'être identique avec soi, l'être qui ne renferme pas en lui-même la contradiction.

§ CXIV.

Comme cette identité vient de l'être, elle paraît d'abord n'être accompagnée que des déterminations de l'être, et

qu'on entend par essence, et en quoi elle consiste. Souvent même, après en avoir parlé, on se hâte d'ajouter que nous ne pouvons rien connaître de l'essence des choses. Mais, en ce cas, le mot devrait être banni de la langue, et, ce qui serait plus difficile, on devrait en rayer l'idée de l'intelligence. La signification vraie et objective d'un mot se trouve définie par sa notion, et par le développement rationnel des éléments, ou déterminations que contient cette notion. C'est là ce qu'accomplit la logique hégélienne pour l'essence, comme pour les autres catégories.

(1) Les *mêmes* moments abstraits, ou les mêmes *abstractions*, comme a le texte, du rapport avec soi, avec cette différence, il va sans dire, que la première, l'immédiatité de l'être, est l'immédiatité absolue, l'immédiatité sans médiation, et partant un rapport avec soi absolument abstrait, et que la seconde, l'identité, est une immédiatité, un rapport avec soi qui renferme une médiation, en d'autres termes, une détermination réfléchie.

(2) *Hartnäckigkeit*. Ainsi la sensibilité, ou, si l'on veut, la pensée purement sensible ne perçoit que le fini, et dans le fini que l'être : ou, comme dit le texte, elle prend toute chose finie (*alles Endliche*) comme une chose *qui est* (*für ein Seyendes*). L'entendement s'élève bien au-dessus de la sensibilité, en ce qu'il pense le général, mais il s'obstine à ne penser que le général abstrait et indéterminé, le général sans détermination et sans différence.

n'être en rapport avec ces déterminations que comme avec un monde extérieur (1). Lorsqu'on prend celui-ci de cette façon, c'est-à-dire comme séparé de l'essence, il constitue l'*inessentiel* (2). Mais l'essence est l'être-en-soi (3), et elle n'est l'essence qu'autant qu'elle se nie elle-même au dedans d'elle-même, et qu'elle renferme en elle-même le rapport, la médiation. Par conséquent, elle contient l'inessentiel comme sa propre apparence. Mais comme la différen-

(1) *Als auf ein Aeusserliches.* Ici dans le moment immédiat de l'essence, où l'essence ne s'est pas encore médiatisée, développée, et, en se développant, appropriée, l'être et ses déterminations, ces derniers apparaissent comme extérieurs à l'essence.

(2) *Das Unwesentliche.* — On a, d'un côté, l'*être*, et, de l'autre, l'*essence*. Si l'on considère l'être comme séparé de l'essence, l'être sera ce qui n'est pas essentiel. Lorsque nous considérons dans les choses l'*essentiel* et l'*inessentiel*, et que nous les partageons, pour ainsi dire, en deux, en mettant d'un côté ce que nous considérons comme essentiel, et, de l'autre, ce que nous considérons comme inessentiel à la chose, il n'y a là qu'un fait, qu'une opération subjective qui n'affecte point la chose elle-même. La vraie différence de l'essentiel et de l'inessentiel est la différence de l'être et de l'essence. — Une chose qui n'aurait que l'être sans l'essence serait une chose inessentielle. Ainsi si Dieu ne possédait que l'être, il ne posséderait pas d'essence, et l'on ne pourrait dire de lui qu'il est l'essence des choses. Or c'est parce que l'être est l'inessentiel qu'il *apparaît*. Mais en même temps il n'apparaît, et n'est l'inessentiel que parce qu'il y a une essence, et qu'autant qu'il est dans l'essence. (Voy. § CXII.) L'identité est une détermination, et la première détermination de l'essence. Mais, par la même qu'elle est la première détermination de l'essence elle paraît appartenir à une catégorie autre que l'essence, c'est-à-dire à l'être. Ainsi dans la proposition : *l'être est identique*, l'identité paraît être une détermination de l'être. Mais en réalité elle est une détermination de l'essence, et que l'être reçoit de l'essence et dans l'essence.

(3) Le texte a : *ist In-sich-seyn : est être-en-soi* ; ce qui est plus exact, car Hégel ne veut pas par là indiquer un moment de l'être qui se reproduirait dans l'essence, mais ce caractère propre de l'essence qui consiste à être au dedans de soi, si l'on peut ainsi s'exprimer, qui implique, en d'autres termes, cette médiation par laquelle de la sphère immédiate de l'être l'idée fait un premier retour sur elle-même, et descend ainsi au dedans d'elle-même.

ciation réside (1) dans l'apparence, ou, si l'on veut, dans la médiation, et que le terme différencié en se différenciant de cette identité d'où il vient, et où il n'est pas, ou où il est comme apparence, prend lui-même la forme de l'identité, il suit que la différenciation a lieu ici sous la forme d'un moment immédiat ou de l'être (2). Par conséquent, la sphère de l'essence n'accomplit encore que d'une façon incomplète la connexion de l'immédiatité et de la médiation. Tout est posé en elle de telle façon que tout y est en rapport avec lui-même, et qu'en même temps tout y va au delà de lui-même ; en d'autres termes, tout y est posé sous forme d'être réfléchi (3), de l'être où apparaît un autre que soi-même, et qui apparaît dans un autre que soi-même. — Par conséquent encore, la contradiction qui n'était qu'en soi dans la sphère de l'être se trouve posée dans celle de l'essence (4).

(1) *Enthalten ist : est contenue*; c'est-à-dire que l'*apparence* (le *Schein*), ou, ce qui revient ici au même, la médiation (puisque dans l'essence les termes se médiatisent en apparaissant les uns dans les autres) constitue le trait caractéristique de la différenciation, telle qu'elle a lieu dans l'essence.

(2) *In der Weise der sich auf sich beziehenden Unmittelbarkeit, oder des Seyns : à la façon de l'immédiatité qui est en rapport avec elle-même, ou de l'être.* L'être est, en effet, l'immédiatité qui est en rapport avec elle-même, c'est-à-dire, où il n'y a pas encore de médiation.

(3) Sous la forme, non de l'être, mais de l'être réfléchi, ou, comme a le texte, de l'*être de la réflexion*, c'est-à-dire de l'être tel qu'il est dans la sphère de la réflexion.

(4) La différenciation, c'est-à-dire la détermination, le développement de l'essence, est une différenciation plus profonde que celle de l'être, par là même que les déterminations de l'essence ne sont pas des déterminations immédiates, mais médiates, qu'elles sont des médiations, et des médiations où les contraires apparaissent, et apparaissent l'un dans l'autre, et apparaissent l'un dans l'autre au dedans d'eux-mêmes, ce qui fait qu'ils se posent et se nient au dedans d'eux mêmes, et que par suite cette négation, ou cet apparaître, ou cette médiation (termes ici équivalents) constitue une unité plus intime et plus concrète des contraires. C'est en ce sens que la con-

REMARQUE.

Comme c'est une seule et même notion qui fait le principe substantiel des choses, on voit se produire dans le développement de l'essence les mêmes déterminations que dans le développement de l'être, avec cette différence que dans l'essence ces déterminations se produisent sous forme réfléchie. Ainsi, à la place de l'*être* et du *non-être* on a ici le *positif* et le *négatif*, dont le premier en tant qu'identité correspond d'abord à l'être sans opposition, et le second développé (apparaissant en lui-même) comme *différence* correspond au non-être. De même le *devenir* se produit ici comme *raison d'être de l'existence*, qui se réfléchissant sur *la raison d'être* est *l'existence réfléchie*, etc. (1). — Cette

tradiction est posée, est en acte dans l'essence, tandis qu'elle n'est qu'en soi, qu'à l'état virtuel dans l'être. La contradiction est *posée* dans l'essence par là même que chaque contraire se contredit lui-même en lui-même, tandis qu'elle n'est qu'en soi dans l'être parce que les contraires n'y sont pas encore l'un dans l'autre, qu'ils sont extérieurs l'un à l'autre. Cependant cette différenciation est une différenciation encore imparfaite, et cette imperfection vient de ce que l'essence ne peut s'affranchir de l'immédiatité, de l'être, et cela, comme il est dit dans le texte, parce que l'essence est apparition, ou médiation, ce qui fait que les termes en se médiatisant n'atteignent pas à leur unité absolue, ou, comme a aussi le texte, parce que le *terme différencié* (*das Unterschiedene*) *en se différenciant de cette identité* (abstraite) *d'où il vient, et où il n'est pas* (il n'y est pas puisqu'il se différencie d'elle), *ou où il est comme Schein* (c'est-à-dire que, s'il y est, il n'y est qu'imparfaitement comme un terme qui apparaît, et qui se médiatise en elle) *prend lui-même la forme de l'identité* (de l'identité immédiate et abstraite).

(1) *Als Grund sogleich selbst des Daseyns, das als auf den Grund reflektirt, Existenz ist.* L'*Existenz* se distingue du *Daseyn* en ce que le *Daseyn* exprime l'existence immédiate, l'existence dans la sphère de l'être, tandis qui l'*Existenz* exprime l'existence médiate ou réfléchie, l'existence dans la sphère de l'essence. Je traduirai *Existenz* par *existence réfléchie* toutes les fois que le sens l'exigera, ou bien j'indiquerai par une note qu'il s'agit de l'*Existenz*. Pour la signification précise de *Grund* et *Existenz*. Voy. § 121 et suiv.

partie (la partie la plus difficile) de la logique contient principalement les catégories de la métaphysique et des sciences en général, en tant qu'elles sont le produit de l'entendement réfléchissant, de l'entendement qui, pendant qu'il considère les différences comme indépendantes l'une de l'autre, pose aussi leur relativité (1), mais qui en posant leur relativité au lieu de les unir dans l'unité de la notion, les unit par un simple *aussi*, en les plaçant l'une après l'autre, ou à côté de l'autre (2).

(1) *Leur relativité* réciproque.

(2) L'être constitue l'état immédiat, l'*immédiatité* des choses, non en ce sens qu'il n'y a point de *médiation* dans la sphère de l'être, mais en ce sens que l'être constitue la première détermination des choses. Les choses sont d'abord, ou, pour parler avec plus de précision, il n'y a d'abord que l'être. L'essence nie l'être, et par là elle le *médiatise*. Vis-à-vis de l'essence l'être n'est pas, ou, pour mieux dire, il est simplement. Cependant l'essence n'est qu'un lien incomplet entre l'*immédiatité* et la *médiation*, et elle n'atteint pas à l'unité de la notion. Ce qui distingue, à cet égard, l'essence de l'être, c'est que l'*apparaître* de l'essence n'est pas un passage d'un terme à l'autre, un simple *devenir*, mais un apparaître qui se fait au dedans de l'essence elle-même, et où les déterminations de l'être lui-même se trouvent enveloppées, et enveloppées sous la forme qui est propre à l'essence, c'est-à-dire sous la *forme réfléchie*. En d'autres termes, l'essence ne se développe pas comme simple *devenir*, mais elle devient en *réfléchissant* ses termes. Dans la sphère de l'être, la qualité devient la quantité, etc.; mais la qualité ne passe dans la quantité qu'en franchissant la limite, tandis que dans l'essence les termes se réfléchissent les uns sur les autres, et chaque terme pose son contraire sans sortir de lui-même, et il ne se pose lui-même qu'en posant son contraire. C'est là la *réflexion*; car la réflexion c'est le retour d'un terme sur lui-même par l'intermédiaire d'un autre terme ; et un terme n'est réfléchi qu'autant qu'il se nie lui-même, — qu'il nie son état immédiat — et qu'il nie aussi son contraire pour revenir sur lui-même, de sorte qu'il est en lui-même une négation de la négation. Par exemple, le positif *est* d'abord — état immédiat — mais il n'est le positif qu'autant qu'il est le positif du négatif, et dans et par le négatif, et le négatif, à son tour, *est* d'abord, mais il n'est le négatif qu'autant qu'il est le négatif du positif, et dans et par le positif. — Par conséquent, l'essence est, comme dit Hégel (*Grande logique*) la *négativité pure*, la négativité qui n'est pas, mais qui s'annule immédiatement elle-même. Son devenir n'est pas le passage

de l'être au non-être, mais du non-être au non-être, et de ce double non-être à l'unité ; entendant par là qu'un terme est si intimement lié à l'autre qu'il n'*est pas* sans l'autre, et qu'il n'est qu'en étant dans l'autre. Ce mouvement réfléchi de l'essence constitue son *apparaître*, et cet apparaître est l'élément qui lui vient de l'être et qui lui reste de celui-ci ; car elle *est*, tout en niant l'être, et ses termes *sont*, c'est-à-dire ont un élément immédiat, tout en se réfléchissant l'un sur l'autre. Par conséquent, l'essence n'est pas encore l'unité où les termes se fondent les uns dans les autres, ainsi que cela a lieu dans la sphère de la *Notion*. — Quant à la réflexion, elle parcourt trois degrés et se produit sous trois formes : elle est réflexion qui *pose* (*setzende*), elle est réflexion *extérieure* (*aussere*), et enfin réflexion *déterminante* (*bestimmende*). La réflexion qui *pose* est la réflexion immédiate. C'est la réflexion qui pose les termes qui doivent se réfléchir, mais qui ne sont pas encore réfléchis. Ici chaque terme est dans la réflexion en soi, suivant l'expression de Hégel, mais il n'est pas la réflexion elle-même : chaque terme est lui-même, et n'est pas lui-même, mais il n'est pas encore son contraire. Il est en quelque sorte à l'état de tension, mais il ne s'est pas encore mêlé avec son contraire. Or, des termes ainsi constitués ne sont pas seulement des termes *posés*, mais des termes *présupposés*, en ce que l'un pose à l'avance l'autre, et en se posant à l'avance tous les deux ils amènent cet état où chacun paraît exister à l'état immédiat, et n'avoir qu'un rapport extérieur avec l'autre. C'est là le moment de la *réflexion extérieure*. La réflexion extérieure part d'une présupposition, c'est-à-dire d'un terme immédiat qu'elle trouve devant elle, et qu'elle nie en le rattachant à son principe essentiel, ou à l'essence. C'est la réflexion formelle où les termes, en se réfléchissant l'un sur l'autre, se touchent sans se pénétrer ; c'est le moment de la réflexion *finie*, ou de l'*entendement* qui place les termes l'un à côté de l'autre en ne les liant que d'une façon accidentelle et extérieure. Cependant la réflexion extérieure amène ce résultat que le terme, ou l'être immédiat d'où elle part n'est que par son essence, ce qui amène cette autre conséquence immédiate, que c'est l'essence qui a posé ce terme immédiat, et que ce terme immédiat lui-même est un terme essentiel à l'essence. C'est là la *réflexion déterminante*, c'est-à-dire, la réflexion qui détermine la valeur et les rapports réels et absolus des termes réfléchis. Ainsi le premier moment de la réflexion pose les termes sans les présupposer ; le second les présuppose sans les poser ; et le troisième les pose et les présuppose à la fois, et constitue par là l'unité des deux premiers. Par exemple, la cause et l'effet sont d'abord posés avec leur forme réfléchie, mais immédiate. Mais comme ils sont posés tous les deux, on part de l'un ou de l'autre ; et l'on présuppose l'un ou l'autre, c'est-à-dire, on les présuppose tous les deux. Enfin, par cela même qu'ils se présupposent tous les deux, ils se posent tous les deux, ce qui constitue le moment spéculatif et infini de la réflexion, ou la réflexion déterminante. Nous ajouterons que les termes *posé* et *être posé* (*gesetztes* et *gezetztseyn*) appartiennent à proprement parler à la

A.

L'ESSENCE EN TANT QUE RAISON DE L'EXISTENCE (1).

a. DÉTERMINATIONS PURES DE LA RÉFLEXION (2).

α) *Identité.*

§ CXV.

L'essence apparaît en elle-même, ou, si l'on veut, est pure réflexion. Elle ne constitue ainsi qu'un rapport avec elle-même, non en tant que rapport immédiat, mais en tant que rapport réfléchi : c'est l'*identité en soi*.

REMARQUE.

L'identité formelle ou de l'entendement est précisément cette identité, lorsqu'on s'arrête à elle, et qu'on fait abstraction des différences. Ou, pour mieux dire, c'est l'abstraction qui pose cette identité formelle, et qui change un être concret en cette forme simple (3), soit qu'on élimine par le procédé

catégorie de l'essence. Dans la catégorie de l'être il n'y a pas de *position*. Les termes *sont*, mais ils ne sont pas *posés*. L'existence — le *Daseyn* — *est*, mais elle n'est pas *posée* comme le *positif* pose le *négatif*, et réciproquement, ou comme la *cause* pose l'*effet*, et réciproquement. Ainsi, de même qu'ici l'*être* est devenu l'*essence*, de même le *Daseyn*, l'être avec détermination, est devenu le *Gesetzseyn*, l'être avec détermination aussi, mais qui est posé par un autre terme sur lequel il se réfléchit, et qui se réfléchit sur lui. — Voy. *Grande Logique*, liv. II, I[re] part., ch. I, p. 14-26. On y trouvera, p. 21, des considérations sur la critique du jugement de Kant.

(1) *Als Grund der Existenz*. En tant que raison — *raison d'être*, *fondement* de l'*existence réfléchie*. Voy. § 121.

(2) *Pures*, c'est-à-dire abstraites.

(3) Le texte dit : en cette forme *de la simplicité*. Il y a, en effet, l'être simple abstrait, et l'être simple concret, ou la simplicité abstraite et la simplicité concrète. Ici c'est en la simplicité abstraite qu'on change l'être concret.

analytique, comme on l'appelle, une partie des éléments multiples que contient l'être concret, et qu'on n'en laisse qu'un seul, soit qu'en écartant les différences de l'être concret on réunisse en une seule ses déterminabilités diverses.

Si l'on ajoute l'identité à l'absolu en tant que sujet d'une proposition, on aura la proposition « *L'absolu est identique avec lui-même* ». Cette proposition n'est vraie que suivant le sens qu'on y attache. Par conséquent, l'énonciation verbale en est imparfaite, car on n'y spécifie pas si l'on entend par identité l'identité abstraite de l'entendement par opposition aux autres déterminations de l'essence, ou l'identité concrète, telle qu'on la verra se produire d'abord comme *raison d'être*, et à un point de vue plus élevé comme *notion*. — Le mot *absolu* lui-même n'a souvent qu'un sens abstrait. Ainsi, par espace absolu, par temps absolu on n'entend rien autre chose que l'espace et le temps abstraits.

Les déterminations de l'essence, en tant que déterminations essentielles, deviennent des prédicats d'un sujet présupposé, qui, par là qu'il est un sujet essentiel, est le *tout* (1). Les propositions qui sortent de cette union du sujet et du prédicat sont présentées comme lois générales de la pensée. D'après cela la proposition qui expose l'identité est « *Tout est identique à soi* » : $A = A$; et énoncé sous forme négative « A *ne peut être* A *et n'être pas* A *tout à la fois.* » Cette proposition loin d'exprimer une loi réelle de la

(1) *Alles ist: est tout. Tout* est le sujet qu'on présuppose, c'est-à-dire qu'on prend d'une façon extérieure et comme un terme donné, et auquel on joint les déterminations de l'essence. Mais *tout* est lui-même un terme *essentiel*, c'est-à-dire, une détermination de l'essence. C'est donc arbitrairement qu'on fait de lui le sujet des autres déterminations de l'essence.

pensée n'est autre chose qu'une loi de l'entendement abstrait. D'abord elle est démentie par sa forme même, car une proposition fait croire à une différence du sujet et du prédicat, tandis que celle-ci n'accomplit pas ce qu'exige sa forme. Mais elle est surtout annulée par les autres lois de la pensée, comme on les appelle aussi, qui érigent en loi l'opposé de celle-ci. — Lorsqu'on prétend que cette loi ne peut être démontrée, mais que toute intelligence se règle suivant elle, et que l'expérience aussi vient la confirmer, il faut dire que cette prétendue expérience de l'école est opposée à l'expérience universelle, parce qu'il n'y a pas d'intelligence qui pense, ou se représente, ou exprime ses pensées et ses représentations suivant cette loi, et cela par la raison qu'il n'y a pas d'être, de quelque espèce qu'il soit, qui existe suivant elle. Des propositions suivant ce prétendu critérium de la vérité, telles qu'une planète est une planète, le magnétisme est le magnétisme, l'esprit est l'esprit, sont avec raison considérées comme stupides. C'est là la véritable expérience universelle. L'école qui seule reconnaît ces lois a depuis longtemps, elle et sa logique où ces lois sont exposées avec le plus grand sérieux, perdu tout crédit auprès de la raison comme auprès du bon sens.

Zusatz. Nous avons d'abord dans l'identité ce que nous avions dans l'être. Seulement l'identité est l'être qui est devenu par la suppression de la déterminabilité immédiate, et par suite c'est l'être en tant qu'idéalité (1). — Il est de

(1) Expression hégélienne que nous avons déjà rencontrée, et qui exprime très-bien le mouvement de l'idée. Ce mouvement où l'idée pose et traverse un de ses moments, qui par cela même se trouve idéalisé, est une idéalité, c'est-à-dire, un moment, une détermination de l'idée, et dans l'unité de l'idée. C'est

la plus haute importance de s'entendre sur la vraie signification de l'identité, et avant tout sur ce point, qu'on ne doit pas concevoir l'identité comme une identité purement abstraite, c'est-à-dire comme une identité qui exclut toute différence. C'est là le point qui sépare la fausse philosophie de celle qui seule mérite le nom de philosophie. L'identité dans sa vérité, comme idéalité de l'être immédiat, est une haute détermination tout aussi bien pour la conscience religieuse, que pour toute autre pensée et pour la conscience en général. On peut dire que la vraie connaissance de Dieu commence là où l'on commence à le concevoir comme identité, et comme identité absolue ; ce qui contient aussi cette pensée que toute puissance et toute souveraineté dans le monde s'effacent devant Dieu, qu'elles ne peuvent subsister que comme une apparence de sa puissance et de sa souveraineté. Il y a aussi l'identité en tant que conscience de soi-même, ce par quoi l'homme se distingue de la nature en général, et plus particulièrement de l'animal qui ne peut se saisir comme moi, c'est-à-dire, comme unité de soi-même en soi-même. — Pour ce qui concerne l'identité relativement à la pensée, ce qu'il importe avant tout c'est de ne pas confondre l'identité qui contient comme supprimés l'être et ses déterminations, avec l'identité abstraite et purement formelle. Tous les reproches qu'on adresse ordinairement à la pensée d'être exclusive, roide, vide de contenu, etc., reproches qui partent du point de vue de la sensation et de l'intuition immédiate, ont leur source dans la fausse suppo-

en ce sens que l'être est une idéalité, c'est-à-dire, un moment que l'idée a posé et traversé pour s'élever à l'essence, et, par suite, un moment abstrait relativement à l'essence.

sition que l'activité de la pensée n'est que l'activité qui pose l'identité abstraite, et c'est la logique formelle elle-même qui affermit cette supposition par les soi-disant lois suprêmes de la pensée dont il a été question ci-dessus dans ce §. Si la pensée n'était rien autre chose que cette identité abstraite, on devrait la considérer comme ce qu'il y a de plus superflu et de plus ennuyeux. Mais la notion, et plus encore l'idée ne sont identiques avec elles-mêmes que parce qu'elles contiennent aussi la différence.

β) *Différence.*

§ CXVI.

L'essence n'est identité pure et n'apparaît au dedans d'elle-même qu'autant qu'elle est la négativité qui est en rapport avec elle-même, et qui par là s'oppose à elle-même. Par conséquent, elle contient nécessairement la *différence*.

REMARQUE.

Ici l'opposition (1) n'a plus la forme qualitative, elle n'est plus dans la déterminabilité, dans la limite, mais en tant qu'elle est dans l'essence, dans l'essence qui contient un rapport avec elle-même, la négation est aussi rapport, différence, position, médiation (2).

Zusatz. Lorsqu'on demande : comment l'identité se diffé-

(1) *Das Andersseyn : l'être-autre* que soi-même.

(2) *Gesetztseyn*, *Vermitteltseyn*. Littéralement : *être posé*, *être médiatisé*. Dans la sphère de l'être l'opposition se produit par la limite, ou, si l'on veut, un terme n'est autre que lui-même que parce qu'il a une déterminabilité, une limite, et c'est en allant au delà de la limite, et en passant dans un autre terme qu'il est autre que lui-même, et que l'opposition se trouve ainsi en

rencie-t-elle? Il y a dans cette question la présupposition que l'identité, comme pure identité, c'est-à-dire comme identité abstraite, existe d'une façon indépendante, et que la différence soit quelque chose d'autre qui existe aussi de son côté comme un terme indépendant. Mais par cette présupposition on rend la réponse à la question impossible, car lorsque l'on considère l'identité comme différent de la différence, on a par là dans le fait simplement la différence, et l'on ne saurait par suite démontrer le passage de l'identité à la différence, parce qu'il n'y a pas pour celui qui demande le comment de ce passage le terme d'où l'on doit partir. Ainsi, vue de près, cette question n'a pas de sens, et à celui qui la pose on devrait d'abord adresser l'autre question, savoir, qu'est-ce qu'il entend par identité? Par où l'on verrait qu'il n'entend par là précisément rien, et que pour lui l'identité n'est qu'un mot vide. Maintenant, comme nous l'avons vu, l'identité est, il est vrai, une détermination négative, cependant elle n'est pas le non-être abstrait et vide, mais la négation de l'être et de ses déterminations. Comme telle, elle est aussi rapport, et rapport négatif avec elle-même, ou différenciation d'elle-même.

§ CXVII.

La différence est 1) différence immédiate, *différenciabilité* (1). Ici les différences (2) sont ce qu'elles sont

gendrée. Dans la sphère de l'essence, au contraire, les termes étant réfléchis, médiatisés, ils ont la négation et l'opposition au dedans d'eux-mêmes, ils ne passent pas l'un dans l'autre en franchissant la limite. Voy. ci-dessus § 114.

(1) *Verschiedenheit :* le moment immédiat et virtuel de la différence.

(2) *Die Unterschiedenen :* les termes différenciés.

chacune pour soi, et à un état d'indifférence l'une à l'égard de l'autre, et partant elles sont extérieures l'une à l'autre. Par suite de l'indifférence des termes différenciés à l'égard de leur différence, celle-ci se trouve transportée (1) dans un troisième terme, dans un terme qui la compare (2). Cette différence extérieure est, en tant qu'identité des termes, mis en rapport, l'*égalité*, et, en tant que non-identité de ces termes, l'*inégalité*.

REMARQUE.

L'entendement sépare aussi ces déterminations de telle façon que, bien que la comparaison ait un seul et même substrat pour l'égalité et pour l'inégalité, il n'y voit que des côtés, des points de vue différents. Mais l'égalité prise en elle-même (3) n'est que la détermination précédente,

(1) *Fällt : tombe dans.*

(2) *In ein Drittes, Vergleichendes : dans un troisième* (terme), *un* (terme) *comparant.*

(3) *Für sich, pour soi*, c'est-à-dire, sans tenir compte du rapport nécessaire qui les lie l'un à l'autre. Voici maintenant les éléments de cette déduction. L'*identité* et la *différence* sont inséparables, et non-seulement elles sont inséparables, mais l'une est donnée dans l'autre, de telle façon que, lorsque nous essayons de les séparer, nous les retrouvons l'une dans l'autre. Ainsi, par exemple, l'entendement croit ne penser que l'identité en disant *la lune est la lune, la mer est la mer*, etc., tandis qu'il pense, en même temps, que ces choses sont ces choses, et *pas* autre chose, c'est-à-dire qu'elles sont différentes ; et, réciproquement, lorsqu'il pense qu'une chose diffère d'autre chose, il pense qu'elle en diffère par les caractères qui la font ce qu'elle est, c'est-à-dire qui font son identité. — Maintenant, l'identité et la différence sont d'abord à l'état immédiat ; elles sont *en soi*, mais elles ne sont pas encore *en et pour soi*, ou, si l'on veut, leur unité est une unité virtuelle et immédiate, et elle n'est pas encore l'unité médiate et réalisée. (Voy. sur les trois moments de la *réflexion*, § CXIV, note.) C'est là ce qui amène l'*égalité* et l'*inégalité*, lesquelles constituent le moment de la *réflexion extérieure* de l'identité et de la différence. En effet, si l'on présuppose l'identité sans la

l'identité, et l'inégalité également prise en elle-même n'est que la différence.

On a aussi tiré de la différenciabilité (1) les propositions : « *Toutes choses sont différentes* » ou bien : « *il n'y a pas deux choses qui soient complétement égales* ». Ici au sujet *tout* on ajoute un prédicat contraire à celui qu'on y ajoute dans la première proposition tirée de l'identité. Si cependant la différenciabilité n'est que la différenciabilité de la comparaison extérieure, il se peut que le terme comparé soit en lui-même simplement identique avec lui-même, et, en ce cas, cette proposition n'est pas opposée à la première. Mais aussi, en ce cas, la différenciabilité n'est pas la différenciabilité propre du *quelque chose*, ou du

différence on aura l'égalité, et si l'on présuppose la différence sans l'identité on aura l'inégalité. Deux choses identiques sont égales (par le côté par lequel elles sont identiques) et deux choses différentes sont inégales. Mais ce n'est là que le fait de la réflexion extérieure, qui, au lieu de poser les termes, les présuppose et les compare avec un troisième, de telle sorte que l'égalité et l'inégalité des termes tombent ici en dehors des termes eux-mêmes, et n'existent que dans leur rapport avec le terme qui les compare. Cependant on voit déjà que ce troisième terme qui compare et qui va de l'égalité à l'inégalité, et de l'inégalité à l'égalité, doit les contenir toutes les deux et former leur unité. De plus, ce troisième terme que la réflexion extérieure emploie comme terme de comparaison est lui-même en réalité un terme comparé, c'est-à-dire, un terme dont l'égalité et l'inégalité est le résultat de la comparaison. Il ne diffère pas, par conséquent, des termes qu'il compare. En effet, l'égal n'est pas l'égal de lui-même, mais d'un autre que lui-même. Il est, par conséquent, l'inégal. Et l'inégal, en tant qu'inégal, non de lui-même, mais d'un autre que lui-même qui lui est inégal, est lui-même l'égal. Et ainsi l'égal étant l'inégal, et l'inégal l'égal, ils sont tous deux inégaux à eux-mêmes. Chacun d'eux forme un mouvement réfléchi suivant lequel l'égalité est elle-même et l'inégalité, et l'inégalité est elle-même et l'égalité. Cette unité de l'égalité et de l'inégalité est l'*opposition*,— *Gegensatz*.

(1) Ou comme dit le texte : *la différenciabilité est changée en la proposition*, etc.: autre chose est, en effet, la différenciabilité, autre chose la proposition en laquelle on la change en l'ajoutant comme prédicat à un sujet.

tout, et par suite elle ne constitue point une détermination essentielle de ce sujet (1). Ce n'est donc point en ce sens qu'on doit entendre cette seconde proposition. Mais si c'est le sujet lui-même qui, suivant cette proposition, est différencié, il ne le sera que par sa propre déterminabilité. En ce cas, on n'a plus ici la différenciabilité comme telle, mais la différence déterminée (2). C'est là aussi le sens de la proposition de Leibnitz.

Zusatz. Lorsque l'entendement s'applique à considérer l'identité, dans le fait il va déjà au delà de l'identité, et ce qu'il a devant soi c'est la différence sous forme de simple différenciabilité. Ainsi lorsque, d'après la prétendue loi de l'identité, nous disons : *la mer est la mer*, *l'air est l'air*, *la lune est la lune*, etc., ces objets sont pour nous l'un à l'égard de l'autre dans un état d'indifférence, ce qui fait que ce n'est pas l'identité, mais la différence que nous avons devant nous. Cependant nous ne nous bornons pas à considérer les choses comme différentes, mais nous les comparons entre elles, ce qui amène les déterminations de l'égalité et de l'inégalité. L'œuvre des sciences finies consiste en grande partie dans l'application de ces déterminations, et aujourd'hui par méthode scientifique on entend surtout ce procédé qui consiste à comparer entre eux les différents objets. On ne doit point méconnaître la grande importance des résultats auxquels on est arrivé sur cette

(1) C'est-à-dire *du quelque chose*, ou du *tout*, ou de *toutes choses*.

(2) C'est-à-dire on n'a plus la différence qui n'est pas le fait de la comparaison extérieure, qui laisse, pour ainsi dire, intacte l'identité du sujet, mais la différence propre et déterminée du sujet, et partant de l'identité elle-même. Par conséquent, cette proposition est bien opposée à celle où l'on pose comme loi absolue de la pensée l'identité.

voie, surtout dans le domaine de l'anatomie et des langues comparées. Mais l'on remarquera aussi, d'abord, que l'on est allé trop loin lorsqu'on a prétendu qu'il fallait appliquer ce procédé à toutes les branches du savoir, et qu'on y obtiendrait les mêmes résultats, et ensuite, et surtout que l'on ne saurait complétement satisfaire le besoin de la connaissance par la simple comparaison, et que des résultats semblables à ceux que nous venons de rappeler sont des préliminaires, nécessaires sans doute, mais seulement des préliminaires de la vraie connaissance rationnelle (1). — En outre, relativement à ce procédé de comparaison consistant à ramener les différences à l'identité, les mathématiques sont la science où ce but est le plus complétement atteint, et cela par la raison que la différence quantitative est la différence tout à fait extérieure. Le triangle et le carré, par exemple, diffèrent qualitativement. La géométrie en faisant abstraction de cette différence, et en ne considérant que leur grandeur, les pose comme égaux. Que ce soit là un privilége que ni les sciences empiriques ni la philosophie ne doivent envier aux mathématiques, c'est ce que nous avons fait observer plus haut (§ IC, *Zusatz*), et c'est ce qui résulte aussi de tout ce qui a été dit précédemment sur l'identité de l'entendement. — On raconte que Leibnitz s'étant un jour entretenu à la cour sur le principe de la différence (2), les seigneurs et les dames de la cour pour combattre la proposition du philosophe se mirent à chercher dans le jardin deux feuilles parfaitement

(1) *Begreifend, suivant et par la notion* : ce qui constitue la vraie est absolue connaissance.

(2) Nommé par lui *principe*, ou *loi des indiscernables.*

identiques. C'est là sans doute une façon très-commode, façon qui est aussi fort goûtée de nos jours, de traiter la métaphysique. Il faut cependant remarquer à l'égard de la proposition leibnitzienne qu'il ne s'agit pas de saisir la différence comme une simple différenciabilité extérieure et indifférente, mais comme différence en elle-même, et que par suite c'est en elles-mêmes que les choses diffèrent (1).

§ CXVIII.

L'égalité n'est que l'identité de deux termes qui ne sont pas les mêmes, qui ne sont pas identiques, et l'inégalité est un rapport de termes inégaux. Par conséquent, l'égalité et l'inégalité ne sont pas deux côtés, ou deux points de vue indifférents l'un à l'égard de l'autre, mais l'un apparaît dans l'autre. Par conséquent encore, la différenciabilité est la différence de la réflexion, ou différence en elle-même, différence déterminée (2).

Zusatz. Pendant que les termes purement différents se produisent comme indifférents l'un à l'égard de l'autre, l'égalité et l'inégalité, au contraire, sont deux déterminations

(1) Par conséquent, lors même que l'on découvrirait deux feuilles complétement identiques, cela ne prouverait rien contre la loi des indiscernables. Car si les deux feuilles ne diffèrent pas entre elles, elles diffèrent d'autre chose.

(2) C'est-à-dire que la différenciabilité est le moment immédiat et virtuel de la différence proprement dite, qui est la différence réfléchie ou de l'essence, une différence qui est inhérente au terme même différencié, qui est ainsi une différence en elle-même, c'est-à-dire une différence qui n'est pas telle par l'adjonction d'un élément extérieur, et qui enfin est par cela même une différence déterminée en ce qu'elle est la différence propre du terme différencié. Par exemple, la différence de la feuille est une différence déterminée, la différence de la feuille, et pas d'autre chose; ce qui fait que les feuilles diffèrent, lors même qu'elles ne difféeraient pas entre elles.

qui sont absolument en rapport, et dont l'une ne saurait être pensée sans l'autre. Ce passage de la simple différenciabilité à l'opposition a aussi lieu dans la conscience ordinaire, car nous accordons que la comparaison n'a un sens qu'autant qu'elle présuppose l'existence d'une différence, et, réciproquement, que la différenciation présuppose l'existence de l'égalité. C'est ce qui fait qu'on n'attribue pas une bien grande pénétration à celui qui en différenciant les choses ne différencie que celles dont la différence est d'une évidence immédiate, telle que la différence d'une plume à écrire et d'un chameau ; comme, d'un autre côté, on ne dira pas qu'il est allé bien loin dans la faculté de comparer celui qui sait comparer des objets très-rapprochés, tels qu'un hêtre et un chêne, un temple et une église. Par conséquent, ce que nous demandons c'est l'identité dans la différence, et la différence dans l'identité. Il arrive cependant fort souvent dans la sphère des sciences empiriques que l'on oublie l'une de ces déterminations, et que tantôt l'on s'attache exclusivement à ramener les différences à l'identité, et tantôt, par contre, on s'attache d'une façon tout aussi exclusive à découvrir de nouvelles différences. C'est ce qui a lieu surtout dans la science de la nature. Ici, d'un côté, on s'applique à découvrir des substances, des formes, des espèces, etc., toujours nouvelles, ou bien, suivant une autre direction, à démontrer comme composés des corps qui jusqu'ici avaient été considérés comme simples, les anciens faisant sourire à cet égard les physiciens et les chimistes modernes pour s'en être tenus à quatre éléments, et à quatre éléments qui ne sont pas même des éléments simples. Mais, d'un autre côté, et par contre, on n'aperçoit que l'identité, ce

qui fait que, par exemple, non-seulement on considère comme essentiellement identiques les sphères électrique et chimique, mais qu'on ne voit dans les processus organiques de la digestion et de l'assimilation qu'un simple processus chimique. Nous avons fait observer plus haut (§ 103, *Zusatz*) que, tandis qu'on appelle souvent comme par dérision la nouvelle philosophie, la philosophie de l'identité, c'est tout au contraire cette philosophie qui démontre le vide de l'identité de l'entendement, c'est-à-dire, de l'identité qui fait abstraction de la différence. En même temps, elle ne s'arrête pas non plus à la simple différence, mais elle saisit l'unité interne des choses.

§ CXIX.

2) La différence en soi est la différence essentielle (1), le *positif* et le *négatif*, de telle façon que le positif constitue un rapport identique avec lui-même *en n'étant pas* le négatif, et que celui-ci est une différence pour soi (2) *en n'étant pas* le positif. Par là que de cette façon chacun d'eux n'est pour soi qu'en n'étant pas l'autre, chacun d'eux apparaît dans l'autre, et n'est qu'autant que l'autre est. La différence de l'essence est, par conséquent, l'opposition (3) suivant laquelle le terme différencié n'a pas devant

(1) Ou de l'essence.

(2) Le texte a : *Das Unterschiedene für sich* : *le terme différencié pour soi* : expression équivalente à celle qui désigne *le positif*, car un terme, ou le terme différencié pour soi est le terme qui *est en rapport avec soi*, *ou avec lui-même*.

(3) *Entgegensetzung* : l'opposition proprement dite.

lui un contraire en général, mais *son* contraire (1), c'est-à-dire chacun des deux contraires n'a sa détermination spéciale que dans son rapport avec l'autre, il ne se réfléchit sur lui-même qu'autant qu'il se réfléchit sur l'autre, et qu'il est aussi l'autre. Chacun d'eux est ainsi son autre de l'autre (2).

REMARQUE.

La différence en soi (3) donne la proposition : *Toutes choses sont essentiellement différenciées*, ou, comme on l'exprime aussi : *De deux prédicats opposés il n'y en a qu'un qui convienne à une chose, et il n'y a pas de troisième terme entre les deux.* — Cette proposition contredit de la façon la plus expresse le principe d'identité, en ce que suivant ce principe une chose ne doit être en rapport qu'avec elle-même, tandis que suivant cette proposition elle doit être un terme opposé, un terme qui est en rapport avec son contraire. C'est là le procédé irrationnel ordinaire de l'abstraction, qui place deux propositions contradictoires, en en faisant des lois, l'une à côté de l'autre sans même les

(1) *Nicht ein Anderes überhaupt, sondern sein Anderes : pas un autre en général, mais son autre.* Ainsi dans la sphère de l'être l'*Etwas*, le *quelque chose*, a en face de lui l'*Anderes*, l'*autre*, mais l'autre en général, tandis qu'ici le rapport étant formé par des termes réfléchis, chaque contraire se trouve lié non à un autre, mais à *son* autre contraire, c'est-à-dire, à un contraire qui est en lui, qu'il contient, et sans lequel il ne serait pas lui-même ce qu'il est.

(2) *Iedes ist so des Andern sein Anderes.* En effet, si chacun des contraires est relativement à l'autre *son* contraire, chacun d'eux n'est pas simplement *le* contraire, mais *son* contraire de l'autre.

(3) *An sich :* en soi, ou immédiate, c'est-à-dire la différence de l'entendement, qui n'est pas en et pour soi, ou la différence telle qu'elle est dans la raison spéculative.

comparer. — La proposition qui énonce l'exclusion du troisième terme est la proposition de l'entendement déterminé (1) qui veut écarter la contradiction, et qui en l'écartant y tombe. A doit être ou + A, ou — A. Ici on énonce déjà le troisième terme, A, qui n'est ni + ni —, et qui est tout aussi bien posé comme + A que comme — A. Supposons que + V signifie six milles à l'ouest, et — V six milles à l'est. + et — se détruisent, mais les six milles d'étendue n'en demeurent pas moins ce qu'ils sont avec ou sans l'opposition. On pourrait même dire que le simple *plus* et *minus* du nombre, ou bien le *plus* et le *minus* de la direction abstraite (2) ont le *zéro* pour troisième terme. En tout cas, on devra reconnaître que cette opposition vide, ce + et ce —, ne trouve pas même son application dans des déterminations abstraites, telles que le nombre, la direction, etc. (3).

Dans la théorie des notions contradictoires on appelle l'une des deux notions le *bleu*, par exemple (ainsi l'on y appelle aussi notions des choses telles, que la représentation sensible de la couleur), et l'autre *ce qui n'est pas bleu* (4), de sorte que cet autre terme n'est pas un terme affirmatif, le jaune, par exemple, mais un terme négatif purement

(1) *Déterminé*, c'est-à-dire ici, abstrait, par là même qu'il s'arrête à l'un des contraires.

(2) L'est et l'ouest.

(3) C'est-à-dire que si ce principe est faux lorsqu'il s'agit de déterminations abstraites, telles que le nombre, la direction est et ouest, etc., à plus forte raison le sera-t-il lorsqu'il s'agit de déterminations plus concrètes de la nature et de l'esprit.

(4) *Nicht blau :* le *non-bleu*. C'est-à-dire que le terme contradictoire ne doit pas être un terme indéterminé, un terme opposé quelconque, car il ne serait pas, par cela même, un terme contradictoire.

abstrait (1). — On verra dans le paragraphe suivant que le négatif est en lui-même tout aussi bien le positif; ce qui est déjà impliqué dans la détermination suivant laquelle le terme opposé à un autre est l'autre *de* celui-ci (2). — On prétend relever le vide de l'opposition de ce qu'on appelle notions contradictoires par l'expression sonore de cette loi universelle que « *de tous les prédicats opposés il n'y en a qu'un qui puisse s'affirmer de chaque chose* »; de telle sorte que, d'après cette loi, l'esprit serait ou *blanc* ou *non blanc*, *jaune* ou *non jaune*, et ainsi à l'infini.

Comme on oublie que l'identité et l'opposition sont elles-mêmes opposées, la proposition qui exprime l'opposition on l'emploie aussi, sous forme de principe de contradiction, pour rendre celle qui exprime l'identité (3), et l'on déclare comme logiquement fausse une notion qui n'aurait aucun des deux caractères contradictoires (4), ou bien qui les aurait tous les deux, comme, par exemple, la notion d'un cercle carré (5). Maintenant, bien qu'un cercle polygone, et un arc de cercle rectiligne soient précisément en

(1) *Das Abstrakt-Negatives : le négatif abstrait*, c'est-à-dire, un terme qui ne se réfléchissant pas sur son contraire n'a pas de caractère déterminé.

(2) *Sein Anderes ist :* est *son* autre, et non l'autre d'un autre terme quelconque.

(3) Ce sont les deux propositions qui se trouvent au commencement de cette *Remarque*.

(4) Ceci se rapporte à la première proposition, celle qui exprime l'opposition ou la différence, et suivant laquelle *toute chose doit être essentiellement différenciée*.

(5) Ainsi ces deux propositions, ou principes par lesquels on veut exprimer une seule et même chose, admettent elle-mêmes l'opposition. Car quand on dit que de deux attributs contradictoires il n'y en a qu'un qui puisse appartenir au sujet, mais qu'il lui appartient essentiellement (c'est le principe de contradiction ou d'identité), c'est comme si l'on disait que *toutes choses sont essentiellement différenciées*.

opposition avec cette proposition, les géomètres ne se font pas faute de considérer et de traiter le cercle comme un polygone d'un nombre infini de côtés. Mais il faut dire aussi que la simple déterminabilité du cercle, ou d'un être en général n'est point une notion. Dans la notion du cercle se trouvent contenus comme caractères également essentiels le centre et la circonférence, entre lesquels il y a cependant opposition et contradiction (1).

La polarité qui joue un si grand rôle dans la physique, contient une détermination plus juste de l'opposition. Mais, si la physique s'en tient, pour ce qui concerne la pensée, à la logique ordinaire, elle reculera devant les conséquences auxquelles elle sera amenée en développant la notion de polarité (2).

(1) C'est-à-dire que, pour s'assurer qu'il n'y a pas de contradiction dans un terme, il ne suffit pas de considérer sa déterminabilité dans sa forme abstraite et générale, ou de le comparer avec un autre terme, comme, par exemple, de voir s'il n'y a pas de contradiction dans la définition de l'homme — *L'homme est un être raisonnable* — ou bien, si le cercle et le carré se contredisent ; mais il faut embrasser un terme en son entier, dans l'ensemble de ses déterminations et de ses rapports. On découvrirait par là que la contradiction constitue un des éléments constitutifs de sa nature, bien que la contradiction ne paraisse pas dans la définition, ou qu'on croie l'avoir éliminée en rapprochant un terme d'un autre, et en disant que, l'un n'étant pas l'autre, ils s'excluent réciproquement. C'est ainsi qu'on découvrirait des contradictions dans l'homme — on y découvrirait même la contradiction de la *rationnalité* et de l'*irrationnalité* — comme on en découvre dans le cercle, bien que le cercle ne soit pas le carré.

(2) La différence, c'est-à-dire les deux termes de la différence, ou les termes différenciés, tels qu'ils se sont produits en sortant de l'égalité et l'inégalité, ont amené l'*opposition* et la *contradiction* proprement dite, ou le *positif* et le *négatif*. Les termes opposés et contradictoires sont des termes égaux et inégaux, identiques et différents, et dont l'identité et la différence sont ainsi constituées que l'identité et la différence de l'un sont intimement liées à l'identité et à la différence de l'autre ; de telle sorte qu'un terme n'est lui-même que parce qu'il est *son* autre que lui-même, et qu'il n'est

Zusatz 1. Dans le positif on a de nouveau l'identité, mais dans un sens plus élevé, savoir, en tant que rapport avec soi-même, qui est en même temps de telle façon qu'il *n'est pas* le négatif (1). Le négatif pour soi n'est rien autre chose que la différence elle-même (2). L'identité comme telle est d'abord l'identité indéterminée. Le positif, au contraire, est l'identité en tant qu'elle est déterminée à l'égard de son contraire, et le négatif est la différence comme telle déterminée de façon à n'être pas l'identité. C'est là la différence de la différence en elle-même (3). — On croit avoir dans

cet autre que pour être lui-même. « *Toutes choses diffèrent : toutes choses sont identiques* », sont les deux propositions opposées qui expriment cette vérité. L'entendement et la réflexion extérieure les placent l'une à côté de l'autre sans les unir, et ils s'en servent d'une façon arbitraire et, en quelque sorte, à l'aventure pour affirmer tantôt l'identité sans la différence, tantôt la différence sans l'identité dans des sujets différents, ou dans le même sujet, tandis que l'identité et la différence constituent, en réalité, une seule et même notion, et coexistent d'une manière indissoluble dans un seul et même terme. Le principe de l'*exclusion du troisième* contient, au fond, cette unité, bien que l'entendement emploie aussi ce principe d'une façon indéterminée et irrationnelle, et qu'il prétende en faire le complément du principe de contradiction. Et, en effet, en disant que A est ou + A, ou — A, on admet qu'il y a un A qui est + A et — A à la fois. En disant que la quantité est ou positive ou négative, on admet que la quantité est positive et négative tout ensemble. En disant qu'un corps est lumineux ou opaque, on admet que le corps est à la fois lumineux et opaque, comme en disant qu'on est créancier ou débiteur, vendeur ou acheteur, on admet qu'il y a dans l'État un bien, une somme qui peut être la propriété des créanciers et des débiteurs, qui est indifférente à l'égard de tous les deux, et qui demeure la même, qu'elle soit dans les mains de l'un ou de l'autre. Voy. § suivant.

(1) *Dass es* nicht *das Negative ist :* c'est-à-dire qu'il n'est le positif qu'autant qu'il se réfléchit sur le négatif.

(2) En tant que différence *négative*.

(3) C'est-à-dire que le négatif n'est pas la simple différence, la différence comme telle, ou en elle-même, suivant l'expression du texte, mais une nouvelle différence, une différence plus concrète, en ce qu'elle n'est pas la différence de la simple identité, mais du positif.

le positif et dans le négatif une différence absolue. Mais ces deux déterminations sont toutes deux en soi une seule et même chose, et le positif on pourrait aussi l'appeler le négatif, et, réciproquement, le négatif on pourrait l'appeler le positif. C'est ainsi que l'avoir et le devoir ne sont pas deux espèces de propriétés particulières qui existent indépendamment l'une de l'autre. Ce que chez l'un, le débiteur, est le négatif, chez l'autre, le créancier, est le positif. Il en est de même de la voie vers l'est qui est en même temps une voie vers l'ouest. Par conséquent, le positif et le négatif se conditionnent essentiellement l'un l'autre, et ne sont que dans leur rapport réciproque. Le pôle nord de l'aimant ne peut être sans le pôle sud, ni celui-ci sans le pôle nord. Lorsqu'on brise un aimant, on n'a pas dans un de ses morceaux le pôle nord, et dans l'autre le pôle sud. De même, l'électricité positive et l'électricité négative ne sont pas deux électricités différentes qui existent chacune par elle-même. Dans l'opposition l'un des deux termes n'a pas seulement en face de lui un contraire, mais *son* contraire. La conscience ordinaire considère les termes différenciés comme indifférents l'un à l'égard de l'autre. On dit : je suis un homme, et autour de moi il y a l'air, l'eau, l'animal et des êtres autres que moi-même en général. Ici toutes choses sont séparées. L'objet de la philosophie consiste, au contraire, à supprimer l'indifférence, et à reconnaître la nécessité des choses, de telle façon qu'un contraire apparaisse comme opposé à *son* contraire. La nature inorganique, par exemple, ne doit pas être considérée comme simplement autre que la nature organique, mais comme le contraire nécessaire de la nature organique. Toutes deux sont liées par un

rapport réciproque essentiel, et l'une d'elles n'est qu'autant qu'elle exclut l'autre, et que par cela même est aussi en rapport avec l'autre. De même la nature n'est point sans l'esprit, et celui-ci n'est point sans la nature. C'est un point important que l'on a gagné lorsqu'on a débarrassé la pensée de cette façon de concevoir les choses suivant laquelle on dit : mais le contraire est aussi possible. Lorsqu'on parle ainsi on ne s'est pas encore affranchi de la contingence, tandis que, comme nous l'avons remarqué, la vraie pensée est la pensée qui pense la nécessité (1). — Lorsque la science nouvelle de la nature a étendu à la nature entière, en la reconnaissant comme une loi générale de la nature, l'opposition qu'elle avait d'abord observée comme polarité dans le magnétisme, elle a sans doute marqué un progrès essentiel dans la science. Mais il ne faut pas aussi, après avoir reconnu l'opposition, placer et affirmer ensuite à côté d'elle la simple différenciabilité (2). Par exemple, on établit, d'un côté, et avec raison, entre les couleurs l'opposition polaire (ce sont les couleurs supplémentaires, comme on les appelle), et puis on n'y voit, d'un autre côté, que la différence indéterminée et purement quantitative du rouge, du jaune, du vert, etc.

Zusatz 2. A la place du principe *exclusi tertii*, qui est le principe de l'entendement abstrait, on devrait mettre le principe : *Toutes choses sont opposées*. Il n'y a, en effet, rien ni au ciel ni sur la terre, ni dans le monde de l'esprit, ni

(1) *Denken der Nothwendigkeit : la pensée de la nécessité*, la pensée qui pense la nécessité des choses, ou les choses suivant leur nécessité.

(2) *Verschiedenheit :* qui n'est pas la différence déterminée telle qu'elle est dans l'opposition proprement dite, mais la possibilité de l'opposition, ou l'opposition à l'état virtuel et immédiat.

dans celui de la nature auquel puisse s'appliquer le *ou ceci, ou cela* de l'entendement comme tel. Tout ce qui est est un être concret, et par suite contient la différence et l'opposition. La finité des choses finies consiste en ce que leur existence immédiate ne correspond pas à ce qu'elles sont en soi. Par exemple, la nature inorganique de l'acide est en soi en même temps la base, ce qui revient à dire que l'acide est absolument en rapport avec son contraire. C'est ce qui fait qu'il ne demeure pas immobile dans l'opposition, mais qu'il s'efforce de réaliser ce qu'il est en soi. Ce qui meut le monde en général c'est la contradiction, et il est risible de dire qu'on ne peut penser la contradiction. Ce qu'il y a de vrai dans cette opinion c'est qu'on ne peut s'arrêter à la contradiction, et que celle-ci se supprime elle-même. Mais la contradiction supprimée n'est nullement l'identité abstraite, car celle-ci n'est elle-même qu'un côté de la contradiction. Le résultat immédiat de l'opposition posée comme contradiction est la *raison d'être* (1), qui contient tout aussi bien la différence que l'identité comme supprimées, et comme de simples moments idéaux.

§ CXX.

Le positif est cette différence (2) qui doit être pour soi, et qui en même temps ne doit pas être à l'état d'indifférence à l'égard du rapport avec son contraire. Le négatif doit, à son tour, constituer un terme indépendant et un rapport négatif avec lui-même, il doit être pour soi; mais en tant que né-

(1) *Grund*. Voy. §§ suiv.

(2) *Ienes Verschiedene: ce terme, cet être différencié.*

gatif il ne doit aussi avoir ce rapport négatif avec lui-même, son côté positif, que dans son contraire. Ainsi le positif et le négatif sont la contradiction réalisée; ils sont *en soi* les mêmes. Mais ils sont aussi tous deux les mêmes *pour soi*, ou chacun d'eux supprime son contraire et se supprime lui-même tout ensemble (1). Ils passent ainsi dans la *raison d'être*. — Ou bien on peut dire : la différence essentielle, en tant que différence en et pour soi, n'est qu'en se différenciant immédiatement d'avec elle-même, et, par conséquent, elle contient l'identité. En d'autres termes, la différence totale, la différence qui est en et pour soi, est tout aussi bien elle-même que l'identité. — La différence qui est en rapport avec elle-même implique l'identité avec soi-même, et le terme opposé est en général celui qui contient les deux termes, soi-même et son contraire. L'intériorité de l'essence (2) ainsi déterminée est la *raison d'être* (3).

(1) Puisque l'un des deux termes se réfléchit nécessairement sur l'autre, et que l'un n'est qu'autant que l'autre est, et qu'il est dans l'autre, les deux termes ne sont chacun pour soi qu'en se supprimant l'un l'autre, et en se supprimant aussi chacun lui-même, c'est-à-dire en supprimant son être isolé et abstrait.

(2) *Das In-sich-seyn :* l'*être-en-soi*, ou ce retour sur soi de l'essence, cette unité du positif et du négatif qui constitue la *raison d'être*.

(3) Le mouvement réfléchi de l'égalité et de l'inégalité a amené ce résultat, que chacun des deux termes est l'unité de tous les deux. L'égalité est ce moment réfléchi qui ne compare que d'après l'inégalité, et qui est, par conséquent, médiatisé par son contraire, et l'inégalité se comporte, à son tour, de la même façon que l'égalité. Or, l'égalité qui s'est réfléchie sur elle-même et qui contient l'inégalité est le *positif*, et l'inégalité qui contient en elle-même un rapport avec son contraire, l'égalité, est le *négatif*. Le *positif* et le *négatif* sont d'abord les deux côtés de l'opposition. Il y a un côté positif et un côté négatif, et l'opposition fait leur rapport, ou leur totalité, ou, pour mieux dire, leur déterminabilité commune. Le *positif* et le *négatif* sont tous les deux opposés, de sorte qu'ils constituent tous les deux les moments absolus

de l'opposition. Dans cet état ils constituent un moment réfléchi indivisible, une médiation où chaque terme est lui-même et *son* autre que lui-même, et n'est en rapport avec lui-même qu'en étant en rapport avec *son* autre que lui-même. Par conséquent, chacun d'eux n'est, d'une part, qu'autant que l'autre est, et qu'il n'est pas l'autre, — il est l'*être-posé, Gesetztseyn* (voy. § 114). et par son propre *n'-être-pas* (*Nichtseyn*) suivant l'expression hégélienne; et, d'autre part, il n'est ce qu'il est qu'autant que l'autre n'est pas : c'est la *réflexion en soi*. Par conséquent, dans cette médiation, ils sont tous les deux posés (*gesetzte*), c'est-à-dire ils se posent réciproquement. Mais par cela même qu'ils se posent l'un l'autre, ils se présupposent, et dans cet état il est indifférent que l'un d'eux soit le positif, ou le négatif. L'essentiel est qu'il y ait un positif et un négatif. C'est là le moment de la *réflexion extérieure*. Ici l'un des termes ne peut être sans l'autre, et chacun d'eux n'est qu'autant que l'autre est aussi, c'est-à-dire chacun d'eux est par son *n'être-pas;* de sorte que chacun d'eux n'est pas encore tous les deux. Ils sont identiques *en soi*, mais ils ne le sont pas *pour soi*. Cependant ce rapport qui fait que le positif n'est le positif qu'autant qu'il contient le négatif, et que le négatif n'est le négatif qu'autant qu'il contient le positif, fait en réalité l'identité de tous les deux. C'est là la *contradiction* proprement dite (*Widerspruch*). Dans l'*opposition* les deux termes sont nécessairement unis, mais ils sont encore distincts et différents ; dans la contradiction chaque terme est lui-même, et il est indépendant (*selbstständig*) ; mais il n'est lui-même qu'en n'étant pas lui-même, c'est-à-dire en contenant son contraire, c'est-à-dire encore qu'il n'est lui-même qu'en se niant lui-même, et en annulant son indépendance. Ainsi chaque terme est lui-même en n'étant pas lui-même, et il n'est pas lui-même en étant lui-même; ou, pour mieux dire, il n'y a plus qu'un seul et même terme qui est et n'est pas, qui est en n'étant pas, et n'est pas en étant. Par là la différence du positif et du négatif a disparu, et le positif et le négatif se sont absorbés dans la *raison d'être, Grund*. Voy. § suivant.

« Le positif et le négatif, dit Hégel, se conditionnent réciproquement et n'existent que dans leur rapport. Dans l'aimant, le pôle nord ne peut exister sans le pôle sud, ni celui-ci sans le premier. Et si l'on brise l'aimant, on n'aura pas le pôle nord dans un des deux morceaux, et le pôle sud dans l'autre ; mais on aura les deux pôles dans les deux morceaux. De même dans l'électricité, l'électricité positive et l'électricité négative ne sont pas deux fluides différents et qui puissent subsister l'un sans l'autre. Dans l'opposition, le terme différencié n'a pas *un* autre terme vis-à-vis de l'autre, mais *son* autre terme. La conscience vulgaire considère les termes différenciés comme indifférents l'un à l'égard de l'autre. On dit : Je suis un homme, et je vois autour de moi l'air, l'eau, les animaux et autres choses. Et toutes ces choses sont là devant moi sans lien et sans rapport. Le but de la philosophie est, au contraire, de bannir l'indifférence, et de reconnaître la nécessité des choses, de telle façon qu'une chose apparaisse comme se trouvant en présence d'une

autre qui lui appartient. Ainsi, par exemple, on ne doit pas considérer la nature inorganique comme quelque chose qui est simplement *autre* que la nature organique, mais comme *l'autre* nécessaire de celle-ci. Toutes deux sont dans un rapport nécessaire, et chacune d'elles n'est qu'autant qu'elle exclut l'autre, et qu'elle est, en même temps, en rapport avec l'autre. De même la nature n'est pas sans l'esprit, et celui-ci n'est pas sans la nature..... C'est un progrès essentiel qu'a fait la science de la nature, dans les temps modernes, lorsqu'elle a posé en principe que la polarité magnétique est une opposition qui pénètre la nature entière, ou une loi universelle de la nature. A la place du principe de l'*exclusion du troisième*, qui est le principe de l'entendement abstrait, on devrait mettre ce principe que « *toutes choses contiennent une contradiction* ». Il n'y a rien, en effet, dans le ciel, ni sur la terre, ni dans le monde de la nature, ni dans le monde de l'esprit, où ces abstractions et ces disjonctions de l'entendement (*Entweder*, *oder*, ou ceci, ou cela) trouvent leur application. Tout ce qui est, et qui possède une nature concrète, contient une différence et une opposition. La finité des choses consiste principalement en ce que leur être immédiat ne coïncide pas avec ce qu'elles sont en soi. Ainsi, par exemple, dans le règne inorganique l'acide est en soi la base, c'est-à-dire son être est lié par un rapport nécessaire à un terme autre que lui. Et ce n'est pas là une opposition dans laquelle l'acide demeure dans un état de repos, mais c'est une opposition qui le stimule à se poser tel qu'il est virtuellement, ou en soi... C'est une des erreurs ridicules de l'ancienne logique, et de la manière commune de se représenter les choses, que de considérer l'identité comme une détermination plus essentielle et plus immanente aux choses que la contradiction, tandis que l'on devrait donner la préférence à la contradiction comme contenant une détermination plus essentielle et plus profonde. Car l'identité n'est qu'une détermination immédiate, l'être mort, tandis que la contradiction est la racine de tout mouvement et de toute vitalité. Ce n'est que parce qu'elle contient une contradiction qu'une chose se meut, et qu'elle est douée de tendance (*Trieb*) et d'activité... Le mouvement sensible et extérieur nous en fournit un exemple immédiat (*ist sein unmittelbares Daseyn*, est son existence immédiate). Une chose se meut non parce qu'elle est *ici* dans un instant, et *là* dans un autre instant (*jetzt*, à présent), mais parce qu'elle est ici, et qu'elle n'est pas ici dans un seul et même instant, et que dans cet instant elle est, et elle n'est pas. On peut accorder aux anciens dialecticiens qu'il y a contradiction dans le mouvement, ainsi qu'ils le démontrent, mais il ne suit pas de là qu'il n'y a pas de mouvement ; bien plutôt le mouvement est la contradiction réalisée (*daseyende*, existante). — Il en est de même du mouvement interne, propre et spontané (*Selbstbewegung*). — Le désir en général (l'appétit, ou le *nisus* de la *monade*, l'*entéléchie* de l'essence simple et absolue) implique un être qui est en lui-même, et qui, en même temps, et sous le même rapport renferme un manque et une négation de

γ) LA RAISON D'ÊTRE.

§ CXXI.

La raison d'être est l'unité de l'identité et de la différence, elle est la vérité de ce qui s'est produit comme différence et identité. C'est la réflexion sur soi qui est tout aussi bien réflexion sur un autre que soi, et réciproquement. C'est l'essence posée comme totalité (1).

lui-même. L'identité abstraite n'est pas la vie (*Lebendigkeit*, *la vitalité*), mais la vie n'est que là où le négatif est enveloppé dans le positif, et où l'être sort de lui-même et pose lui-même son changement. Un être n'est vivant qu'autant qu'il contient la contradiction, et sa force consiste à recevoir en lui la contradiction et à s'y maintenir... Ce qui meut le monde en général est la contradiction, et il est risible de dire qu'on ne peut penser la contradiction. Ce qu'il faut dire à cet égard c'est que les choses ne s'arrêtent pas à la contradiction, et que celle-ci se détruit elle-même. Mais la contradiction annulée n'est pas l'identité abstraite, car l'identité abstraite n'est elle-même qu'un côté de l'opposition. Le résultat immédiat qu'amène l'opposition, en tant que contradiction, est la *raison d'être* qui contient l'identité ainsi que la différence comme deux moments qu'elle enveloppe, et qui ne sont plus en elle que deux moments subordonnés. — Voyez aussi *Grande Logique*, Liv. II, 1re partie, p. 68 et suivantes, où l'on trouvera, p. 52, des considérations importantes sur le *positif* et le *négatif* mathématiques.

(1) *Der Grund ist das Wesen als Totalität gesetzt. Grund* signifie *fondement, raison, principe*, dans le sens où l'on dit qu'il y a un fondement, une raison, un principe pour toutes choses. Tout ce qui *est* a une *raison d'être*. C'est là le principe connu sous le nom de principe de *raison suffisante*. Ainsi l'on pourrait dire : Tout ce qui *est* a une *qualité*, il est *identique* et *différent*, *égal* et *inégal*, etc., et il a une *raison d'être*. Cependant, en se représentant ainsi le *Grund*, on ne s'en ferait qu'une notion incomplète ; car, d'abord, en disant *tout*, ou *toutes choses*, on présuppose les notions du *tout* et de *choses* qu'on n'a pas encore ici. Ensuite, trompé par la faculté représentative, ou par l'imagination, on risque de voir dans *tout* et dans *choses* des déterminations plus concrètes, telles que la *cause*, la *substance*, et peut-être des choses de la nature et de l'esprit. Ce qu'il faut dire, par conséquent, c'est que l'*être* est devenu l'*essence*, et que celle-ci est devenue ici le *fondement*, ou la *raison d'être*, ou le *principe*. (Je me servirai indifféremment de l'une ou de l'autre expression, suivant les exigences de la langue.) Le principe de la *raison suffisante* lui-même n'exprime qu'imparfaitement le *Grund*. Car,

REMARQUE.

Le principe de la raison d'être s'exprime ainsi : « Tout a sa raison suffisante. » C'est-à-dire, la véritable essence d'une

ainsi que le fait remarquer Hégel (voy. plus loin, p. 46), « lorsqu'on parle d'une raison suffisante, le prédicat *suffisant* est superflu, ou il dépasse la catégorie de la *raison d'être*. Il est superflu, si l'on veut exprimer par là que le *fondement* est apte à fonder (*begründen*, *rendre raison*), car le fondement n'est tel que parce qu'il peut fonder. Lorsqu'un soldat s'échappe du champ de bataille pour sauver sa vie, il agit, il est vrai, contrairement au devoir ; mais il ne faudrait pas conclure de là que la raison qui l'a déterminé à agir ainsi n'était pas *suffisante*, car autrement il serait resté à son poste. On doit remarquer, à cet égard, que si, d'un côté, toutes les raisons sont suffisantes, d'un autre côté, aucune raison, en tant que raison, n'est suffisante, et cela parce que, ainsi qu'on l'a fait remarquer plus haut, la *raison d'être* n'a pas encore ici un contenu déterminé *pour soi*, et que, par conséquent, elle n'est pas la raison qui agit par elle-même et qui produit (*Selbsthätig und hervorbringend*), elle n'est pas, en d'autres termes, la *Notion*. — La logique formelle emploie cette notion sans la déduire, et sans en déterminer la vraie signification. Elle pose bien en principe qu'il faut rechercher la raison d'être des choses, mais elle ne nous dit pas ce qu'est la raison d'être. Et si elle dit que la *raison d'être*, ou le *principe*, est ce qui a une *conséquence*, elle ne nous explique ni le principe ni la conséquence. Car lorqu'on demande ce que c'est qu'une conséquence, elle répond qu'une conséquence est ce qui a un principe, ou ce qui découle d'un principe. — Quant à la *raison suffisante*, telle qu'elle a été entendue par *Leibnitz*, il est évident que c'est un principe qui dépasse ce moment de la logique, et qu'il appartient à une détermination ultérieure. Ce que se proposait Leibnitz, c'était de démontrer l'insuffisance des explications fondées sur le point de vue purement mécanique, et il entend plutôt par raison *la cause*. Car, en mettant en présence les *causes efficientes* et les *causes finales*, il enseigne qu'il ne faut pas s'arrêter aux premières, mais atteindre aux dernières. D'après cette distinction, la lumière, la chaleur, l'humidité, seraient les causes *efficientes*, et non la *cause finale* de la plante, laquelle cause n'est autre chose que la notion même de la plante. « (Voy. *Zusatz* et § suivant.) » — Par conséquent, la *raison d'être* n'est ici que la *raison d'être*. Elle n'est ni la *forme*, ni la *cause*, ni la *substance*, etc., lesquelles sont des déterminations ultérieures de la logique. Il faut donc se la représenter comme ce moment où l'essence sert de la contradiction. L'essence se contredit pour passer dans le *fondement* ou la *raison d'être* (*Gehen zu Grunde*). Et la raison d'être est une totalité en ce qu'elle constitue un nouvel état immédiat où se trouvent enveloppés tous les moments précédents. — Voy. § suiv.

chose ne consiste pas en ce que celle-ci est déterminée comme identique avec elle-même, ou comme différente, ou comme purement positive ou purement négative, mais en ce qu'elle a son être dans un autre qui, dans son identité avec lui-même, fait son essence. Celle-ci ne constitue pas non plus une réflexion abstraite sur soi, mais sur un autre que soi. La raison d'être est l'essence qui a fait retour sur elle-même (1); et l'essence est essentiellement raison d'être, et elle n'est raison d'être qu'autant qu'elle est raison d'être de quelque chose, d'un autre qu'elle.

Zusatz. — Lorsqu'on dit de la raison d'être qu'elle est l'unité de l'identité et de la différence, on ne doit pas entendre par unité l'identité abstraite, autrement nous aurions bien une autre dénomination, mais, suivant la pensée, nous aurions de nouveau cette identité de l'entendement que nous avons reconnue comme fausse (2). Par conséquent, pour éviter cette confusion, on pourrait aussi dire que la raison d'être n'est pas seulement l'unité, mais la différence de l'identité et de la différence. Ainsi la raison d'être, qui se produit d'abord comme suppression de la contradiction, constitue par là une nouvelle contradiction. Comme telle, elle n'est pas, cependant, une détermination qui se fixe immobile en elle-même, mais elle se repousse plutôt elle-même. La raison d'être n'est raison d'être qu'autant qu'elle est raison d'être de quelque chose. Et ce qui sort d'elle est elle-même; ce en quoi réside le formalisme de la raison d'être. La raison d'être et ce dont elle est la raison d'être constituent le même

(1) *In sich seiende Wesen : l'essence qui est dans soi.*

(2) *Als unwhare : comme non vraie :* c'est-à-dire on aurait l'identité abstraite dont il a été question § CXV.

contenu, et leur différence est la simple différence de la forme du rapport avec soi, et de la médiation ou position (1). Lorsque nous cherchons la raison des choses, nous nous plaçons au point de vue de la réflexion dont il a été question plus haut (§ CXII, *Zusatz*). Nous voulons voir les choses en quelque sorte de deux façons, d'abord sous leur forme immédiate, et ensuite dans leur raison où elles ne sont plus de cette façon immédiate. Et autre n'est pas non plus la loi de la pensée qui est connue sous le nom de principe de raison suffisante, par laquelle on exprime précisément qu'on doit considérer les choses comme médiatisées. D'ailleurs, la logique formelle en posant cette loi donne un fâcheux exemple aux autres sciences. Car tandis qu'elle leur prescrit de ne pas accorder une valeur à leur contenu sous sa forme immédiate, elle, de son côté, pose des lois de la pensée sans les déduire, et sans montrer leur médiation. Si le logicien a le droit d'affirmer que notre faculté de penser est ainsi constituée qu'en toutes choses on doit chercher la raison, le médecin, lorsqu'on lui demande pourquoi un homme qui tombe dans l'eau se noie, aura aussi le droit de répondre que l'homme est ainsi fait qu'il ne peut vivre sous l'eau. De même, le jurisconsulte à qui l'on demande pourquoi le coupable est puni, pourra répondre que la société civile est constituée de telle façon que le crime ne saurait y demeurer impuni. Mais quant à la logique, lors même qu'on n'y tiendrait pas compte du devoir qu'elle a de démontrer cette loi de la pensée, elle devrait de toute façon répondre à la question : que doit-on entendre par raison d'être

(1) *Gesetzseyns : de l'être-posé.*

des choses (*Grund*). L'explication ordinaire, qu'elle est *ce qui a une conséquence* (1), paraît être au premier coup d'œil plus claire et plus précise que la détermination de la notion telle qu'elle s'est produite ci-dessus (2). Mais si l'on insiste, et que l'on demande : qu'est-ce qu'une conséquence? et qu'on réponde que la conséquence est ce qui a une raison, on verra que la précision de cette explication vient de ce qu'on y présuppose ce qui ici se produit comme résultat du mouvement des pensées précédentes. Or l'œuvre de la logique consiste précisément à démontrer que les pensées purement représentées, et qui par là même ne sont pas saisies dans leur notion et démontrées, sont des degrés de la pensée qui se détermine elle-même ; ce par quoi elles sont à la fois entendues et démontrées. — Dans la vie ordinaire, et aussi dans les sciences finies, on se sert souvent de cette forme de la réflexion, croyant atteindre par son application la nature spéciale de l'objet que l'on examine. Mais si, d'un côté, on ne peut rien objecter contre cette façon de considérer les choses qui se présente comme le moyen le plus naturel de connaître, on doit, de l'autre, remarquer aussi qu'elle ne saurait complétement satisfaire ni sous le rapport théorétique ni sous le rapport pratique ; et cela parce que la raison d'être ne possède pas encore un contenu déterminé en est pour soi, ce qui fait que, lorsque nous considérons les choses sous ce point de vue nous n'atteignons que la différence formelle de l'immédiatité et de la médiation. Observe-t-on, par exemple, un phénomène électrique, et en demande-t-on la raison d'être? Si l'on répond que l'élec-

(1) *Der Grund sey dasjenige was eine Jelge hat.*
(2) C'est-à-dire § 121.

tricité est la raison d'être de ce phénomène, on aura simplement changé ce même contenu que l'on avait sous forme immédiate en la forme d'une existence interne. — Cependant la raison d'être n'est pas une détermination simplement identique avec elle-même, mais elle contient aussi la différence, et par suite on peut assigner plusieurs raisons à un seul et même contenu. Et cette diversité de raisons peut, suivant la notion de la différence, aller jusqu'à l'opposition sous forme de raisons d'être qui se produisent *pour* et *contre* le même contenu. Que l'on considère, par exemple, une action, le vol : on a là un contenu où l'on peut distinguer plusieurs côtés. On a par là violé la propriété ; mais le voleur poussé par la nécessité y a aussi trouvé le moyen de satisfaire ses besoins ; et il peut aussi arriver que celui qui est volé ne fasse pas un bon usage de ses biens. Maintenant il est juste que la violation de la propriété qui a lieu ici soit le point de vue décisif devant lequel les autres doivent s'effacer. Seulement ce n'est pas dans le principe de la raison d'être que réside ce point décisif. Il est vrai que, suivant la façon ordinaire de concevoir cette loi de la pensée, en parlant d'elle, ce n'est pas seulement de la raison d'être, mais de la raison *suffisante* que l'on entend parler; et l'on pourrait ainsi croire que relativement à l'action que nous venons de citer comme exemple, outre la violation de la propriété, il y a les autres points de vue que nous avons indiqués qui sont bien aussi des raisons d'être. Seulement ces raisons d'être ne seraient pas suffisantes. Mais il faut remarquer à ce sujet que lorsqu'on parle d'une raison suffisante, ce prédicat est superflu, ou il est tel qu'il va au delà de la catégorie de la raison d'être comme telle. Et ce prédicat est superflu,

c'est une tautologie, si l'on doit seulement entendre par là que *la raison d'être peut rendre raison* (1), parce que la raison d'être n'est telle qu'autant qu'elle a ce pouvoir. Lorsqu'un soldat s'enfuit du champ de bataille pour conserver sa vie, il agit contre son devoir. Mais on ne saurait dire que la raison qui l'engage à agir ainsi n'est pas suffisante, car autrement il resterait à son poste. Il faut dire, en outre, que si, d'un côté, toutes les raisons sont suffisantes, de l'autre, aucune raison comme telle ne l'est, et cela parce que, comme nous venons de le faire observer, la raison d'être n'a pas encore un contenu déterminé en et pour soi, et par suite elle n'est point active et n'engendre point par elle-même (2). Ce contenu déterminé en et pour soi et partant actif par lui-même nous le rencontrerons par la suite dans la notion. Et c'est la notion qu'a en vue Leibnitz lorsqu'il parle de la raison suffisante, et qu'il veut qu'on considère les choses sous ce point de vue. Ce que Leibnitz a devant les yeux en énonçant cette loi est cette façon purement mécanique de concevoir les choses dont même aujourd'hui on est si épris, et qu'il déclare à juste titre insuffisante. C'est, par exemple, une façon purement mécanique de concevoir le processus organique de la circulation du sang que de le ramener à la contraction du cœur; comme ce sont des théories mécaniques celles qui enseignent que la fin de la peine consiste à mettre le coupable dans l'impuissance de nuire, ou à intimider, ou qui en donnent d'autres raisons extérieures semblables. Et l'on fausse dans le fait la pensée de Leibnitz lorsqu'on croit

(1) *Der Grund (ist) die Fähigkeit zu begründen.*
(2) *Selbstthätig und hervorbringend.*

qu'il a voulu s'en tenir à un point de vue si pauvre que ce principe formel de la raison d'être. La façon de concevoir qu'il a voulu inculquer est bien le contraire de ce formalisme, qui, lorsqu'il s'agit de la connaissance spéculative, s'en tient à de simples raisons. Leibnitz place à cet égard les *causas efficientes* et les *causas finales* les unes en face des autres, et exige qu'on ne s'arrête pas aux premières, mais qu'on s'élève aux dernières. Suivant cette différence, la lumière, par exemple, la chaleur, l'humidité seraient bien les *causæ efficientes*, mais elles ne seraient nullement les *causæ finales* de la croissance de la plante, la *causa finalis* n'étant précisémeent autre chose que la notion même de la plante. — Ici on peut aussi faire remarquer que le point de vue de la raison d'être spécialement dans son application au droit et à la morale, est le point de vue et le principe de la sophistique. Lorsqu'on parle de la sophistique on a généralement l'habitude d'y voir un procédé qui n'a pour objet que de corrompre la justice et la vérité et de représenter les choses sous un faux jour. Mais cette tendance n'appartient pas exclusivement aux sophistes dont le point de vue n'est autre que celui du *raisonnement* (1). Les sophistes parurent chez les Grecs à une époque où ces derniers ne s'en rapportaient plus à l'autorité et à la coutume touchant les choses de la religion et de la moralité, et où ils éprouvaient le besoin de s'élever par la pensée à la conscience des choses qui devaient avoir une valeur pour eux. Les sophistes allèrent au-devant de ce besoin en enseignant à rechercher les différents points de vue sous lesquels

(1) Ce mot doit être entendu dans le sens de dispute, ou dans le sens où l'on dit de quelqu'un qu'il est raisonneur, ergoteur.

on peut considérer les choses, lesquels différents points de vue ne sont d'abord que des raisons d'être. Or comme la raison d'être, ainsi que nous l'avons remarqué, ne possède pas encore un contenu déterminé en et pour soi, et qu'on peut trouver des raisons d'être pour l'immoralité et l'injustice tout aussi bien que pour la moralité et la justice, il dépend du sujet, de l'intention et du point de vue individuel de se décider pour l'une ou pour l'autre raison, et d'accorder une valeur à l'une plutôt qu'à l'autre. Par là le fondement objectif de tout ce qui a une valeur absolue, et de ce qui est reconnu par tous se trouve sapé ; et c'est ce côté négatif de la sophistique qui a attiré justement sur elle cette mauvaise réputation que nous venons de rappeler. Socrate, on le sait, a combattu les sophistes. Cependant il ne les a pas combattus en opposant simplement à leurs raisonnements l'autorité et la coutume, mais bien plutôt en démontrant par la dialectique combien on est faible sur le terrain des simples raisons d'être, et en faisant valoir par contre le juste et le bien, l'universel en général ou la notion de la volonté. Lorsque de nos jours, non-seulement dans les discussions portant sur les choses temporelles, mais aussi dans la chaire sacrée, on emploie souvent de préférence cette façon de raisonner, et que, par exemple, on allègue toutes les raisons possibles pour éveiller la reconnaissance envers Dieu, Socrate aussi bien que Platon ne se feraient pas faute de déclarer comme sophistique un pareil procédé, car, comme nous l'avons dit, dans la sophistique on ne considère pas avant tout le contenu, qui peut être toujours vrai, mais la forme des raisons par lesquelles on peut tout défendre, mais on peut aussi tout attaquer. Dans un temps de

critique et raisonneur comme le nôtre il n'est pas nécessaire d'être allé bien loin pour trouver une bonne raison à toute chose, et même à ce qu'il y a de plus mauvais et de plus absurde. Tout ce qu'on détruit dans le monde on le détruit avec de bonnes raisons. Lorsqu'on est entraîné sur ce terrain, on est d'abord obligé de battre en retraite. Mais dès qu'on a fait l'expérience de ce que valent ces bonnes raisons, on fait la sourde oreille, et on ne se laisse plus imposer par elles.

§ CXXII.

L'essence est d'abord apparence (1) et médiation en elle-même. En tant que totalité de la médiation, son unité avec elle-même est maintenant posée comme un moment où la différence est supprimée, et avec la différence la médiation. On a ainsi ramené un état immédiat, ou l'être, mais l'être qui se trouve médiatisé par la suppression (2) de la médiation. C'est là l'*existence réfléchie* (3).

REMARQUE.

La raison d'être n'a pas encore un contenu déterminé en et pour soi, elle n'est pas le but, et par suite elle n'agit ni ne produit; seulement une existence sort d'elle. La raison

(1) *Scheinen : apparaître.*

(2) *Das Aufheben.*

(3) *Existenz*, à la différence du *Daseyn*. Voyez § CXIV, *remarque*.—Ainsi l'essence apparaît d'abord et se médiatise dans l'identité et la différence, et elle se pose ensuite comme totalité de l'identité et de la différence dans la *raison d'être*, laquelle ramène un nouvel état immédiat, mais immédiat d'une immédiatité concrète, d'une immédiatité en laquelle, comme dit le texte, se trouve supprimée et contenue à la fois (c'est le sens de *Aufheben*) la médiation. Ce nouvel état immédiat, ou cette nouvelle immédiatité, est l'*existence réfléchie*, ou *de la réflexion*. Voyez pages suiv., et § CXXV.

d'être déterminée n'a qu'une valeur formelle. C'est une déterminabilité en tant qu'elle est pensée comme étant en rapport avec elle-même, comme une affirmation à l'égard de l'existence immédiate qui s'y rattache. Par cela même qu'elle est la raison d'être on peut dire d'elle qu'elle est *bonne;* car le bien, considéré abstractivement, n'est autre chose qu'une simple affirmation (1), et toute déterminabilité qu'on peut convenablement affirmer d'une certaine façon, est bonne. On peut, par conséquent, trouver une raison d'être pour toutes choses, et une *bonne raison d'être* (par exemple un bon motif) peut produire un effet, comme il peut ne pas le produire, peut avoir une conséquence, ou n'en pas avoir. Un principe d'action qui produit un effet ne le produit que parce que la volonté, par exemple, vient s'y ajouter, lui communique l'activité et en fait une cause (2).

(1) *Denn Gut heisst ganz abstrakt auch nicht mehr als ein Affirmatives.* Littéralement : *car tout à fait abstractivement, bon ne signifie qu'une chose affirmative.* C'est-à-dire que la *raison d'être* n'est pas le *bien*, car le bien constitue une détermination plus haute de la logique (§ CCXXXIII); mais que si l'on considère le bien d'une façon abstraite, on pourra dire de la raison d'être qu'elle est *bonne*, parce que tout ce qui peut s'affirmer est bon, et que la raison d'être d'une chose est une affirmation de la chose. On pourrait aussi dire : La raison d'être est un élément, une détermination du bien, mais elle n'est pas le bien. Voyez note suiv.

(2) L'essence est la *raison d'être*, on pourrait ajouter, de toutes choses. Mais il est plus exact de dire qu'ici elle n'est que la raison d'être qui fait le passage à des déterminations ultérieures, à l'*existence réfléchie*, à la *chose*, à la *realité*, etc. La raison d'être est ce *tertium quid* du principe de l'*exclusion du troisième terme* dont l'ancienne logique se sert, non pour concilier et expliquer la contradiction, mais pour la supprimer. La raison d'être est l'identité, mais l'identité *pour soi*, en laquelle se sont absorbées toute différence et toute opposition. Elle est, par conséquent, la raison d'être du négatif tout aussi bien que du positif, ou, si l'on veut, le positif et le négatif ont tous les deux une raison d'être, et, en tant qu'ayant une raison

b. L'EXISTENCE RÉFLÉCHIE.

§ CXXIII.

L'*existence réfléchie* est l'unité immédiate de la réflexion sur soi et de la réflexion sur un autre que soi. Elle constitue, par conséquent, un ensemble indéfini d'existences qui

d'être, leur différence a disparu. Maintenant la raison d'être est d'abord la raison d'être à l'état immédiat, ou *en soi*, c'est-à-dire la raison d'être qui peut être raison d'être de toutes choses, ou qui est apte à tous les rapports de raison d'être (*Grundbeziehung*). Mais par cela même qu'elle est la raison d'être, elle est la raison d'être de quelque chose. On a, par conséquent, la raison d'être, et la chose dont elle est la raison d'être ; le *Grund* et le *Bei gründetes*, le *fondement* et la *chose fondée*. On voit ainsi reparaître la différence et l'opposition. Seulement ici, comme dans les termes qui vont suivre, la contradiction ne forme plus le rapport des termes qui sont en présence, mais elle est enveloppée dans la constitution même de chaque terme comme un moment que l'idée logique a franchi. Par conséquent, le rapport qu'on a ici est le rapport du *Grund* et du *Begründetes*, et c'est ce rapport qu'il s'agit de saisir. Il en est, d'ailleurs, de la contradiction comme des déterminations précédentes. Elles sont toutes enveloppées dans la raison d'être et en constituent un élément intégrant. Mais, de même que l'*être pur* n'est plus ici l'*être pur*, ni la *qualité*, la *simple qualité*, de même la contradiction n'est plus la contradiction, mais la contradiction dans la raison d'être. C'est là un point qu'il ne faut jamais perdre de vue. — Ainsi donc, on a la raison d'être, et le quelque chose dont elle est la raison d'être. Or il n'y a au fond entre ces deux termes qu'une différence purement formelle. C'est la différence de la forme médiate et de la forme immédiate de la réflexion, dont il a été question au § CXII. Lorsque nous parlons de la raison d'être des choses, nous voulons voir les choses sous un double rapport : nous voulons les voir d'abord à l'état immédiat, et ensuite à l'état médiat. Quelque chose *est* — état immédiat — et a sa *raison* — état médiat. Ainsi, par exemple, si pour expliquer la forme de la cristallisation, on dit qu'elle a son *fondement* dans un arrangement particulier des molécules, la cristallisation elle-même n'est en réalité, et quant au contenu, que ce *fondement* même. Ou bien, si l'on dit que la raison d'être du mouvement de la terre autour du soleil est la force attractive du soleil, on ne fera qu'expliquer sous une forme réfléchie le phénomène lui-même. Car, pour ce qui concerne le contenu, cette force attractive est ce mouvement lui-même. Ou bien encore, lorsqu'en

se réfléchissent les unes sur les autres, d'existences relatives qui dépendent les unes des autres, et qui engendrent un nombre infini de rapports formés par les raisons d'être et par ce dont elles sont les raisons d'être. Ces raisons d'être sont elles aussi des existences, et toutes ces exis-

présence d'un phénomène électrique nous disons que la raison d'être de ce phénomène est l'électricité, nous n'avons ici aussi devant nous que le même contenu sous sa forme médiate et réfléchie. Au fond, le *Grund* et le *Begründetes* ne sont qu'une seule et même chose. Car la raison d'être n'est telle que parce qu'il y a quelque chose dont elle est la raison d'être, et ce quelque chose est un terme qu'elle présuppose pour être la raison d'être, ce qui fait que ce quelque chose est, à son tour, la raison d'être de la raison d'être. Le *Grund* et le *Begründetes* constituent, par conséquent, une seule et même réflexion, dans laquelle le *Grund* n'est tel que par le *Begründetes*, et ce dernier n'est tel que parce qu'il contient le premier. Ainsi, il n'y a rien dans l'électricité qui ne soit pas dans le phénomène électrique, et il n'y a rien dans tel arrangement des molécules qui ne soit pas dans le cristal ; ou, si l'on veut, le cristal est ce même arrangement des molécules que l'on donne comme raison d'être du cristal, de sorte que, cet arrangement étant donné, le cristal est aussi donné, et réciproquement. Ce sont là des tautologies, il est vrai; mais ce sont des tautologies dont on trouve des exemples dans toutes les sciences, et qui montrent en même temps l'identité du contenu des deux termes. Cependant, par cela même que la raison d'être est la raison de quelque chose, et qu'elle a besoin de quelque chose pour être telle, elle est différenciée et limitée. C'est *une* raison d'être, mais elle n'est pas la raison d'être absolue; ce qui veut dire qu'en présence d'une raison d'être il y a une autre, ou plusieurs raisons d'être. Ici le rapport n'est plus entre la raison d'être et la chose dont elle est la raison d'être, mais entre des raisons d'être dont l'une est considérée comme la raison d'être de l'autre. Ces plusieurs raisons d'être diffèrent les unes des autres, et elles sont en même temps en rapport entre elles, ce qui fait qu'une chose peut avoir plusieurs raisons d'être, et qu'elle peut, à son tour, être la raison d'être d'autre chose, et même la raison d'être de sa raison d'être C'est ainsi, par exemple, qu'une action peut avoir plusieurs raisons d'être, le devoir, la gloire, le plaisir, etc. De même la *peine* peut avoir plusieurs raisons d'être, l'expiation, l'exemple, l'amélioration du coupable, etc. On peut aussi trouver différentes raisons d'être pour les choses de la nature, pour la lumière par exemple, et pour toutes choses en général. Mais si l'exemple, ou l'amélioration du coupable, est, d'un côté, la raison d'être de la peine, celle-ci peut, d'un autre côté, être considérée comme la raison d'être de l'exemple et de l'amélioration du

tences sont par plusieurs côtés aussi bien des raisons d'être que des choses qui ont des raisons d'être.

Zusatz. L'expression *existence* (tirée d'*existere*) indique

coupable, parce que ces derniers ne sont que par, et dans la peine. Si l'on considère les fondations d'une maison comme la raison d'être de la maison, celle-ci est, à son tour, la raison d'être des fondations, car des fondations sans maison ne sont pas des fondations. Pour qu'elles soient des fondations, il faut qu'elles supportent la maison, ou qu'elles soient bâties en vue d'elle. Or, par cela même que toutes ces raisons d'être sont des raisons d'être, elles sont toutes suffisantes ; mais, d'un autre côté, par cela même qu'elles se réfléchissent les unes sur les autres, qu'elles s'appellent, se posent et se présupposent réciproquement, elles sont toutes insuffisantes ; ce qui fait qu'un *motif*, par exemple, peut produire telle conséquence, mais qu'il peut aussi ne pas la produire, et qu'en général une raison d'être peut amener tel résultat, comme elle peut aussi ne point l'amener. Cependant, cette suffisance et cette insuffisance, cette position et cette présupposition réciproques de toutes les raisons d'être, amènent leur identité, et, avec leur identité, leur suppression et le passage à une détermination plus concrète. On a une raison d'être qui se réfléchit sur une autre raison d'être, laquelle se réfléchit sur une autre raison d'être, et ainsi de suite. Mais la seconde raison d'être se réfléchit, à son tour, sur la première, par cela même que celle-ci est, elle aussi, une raison d'être, et que sans elle la seconde raison d'être ne serait pas une raison d'être. Il en est de même des autres raisons d'être. Ainsi, par exemple, à l'égard de la maison, ses raisons d'être peuvent être multiples, et, pour ainsi dire, infinies, telles que les fondations, les besoins, la volonté, le pouvoir, la loi, etc. On a, par conséquent, une série de termes qui se conditionnent l'un l'autre, dont l'un est la condition de l'autre, et dont l'un n'est qu'autant que l'autre est aussi. Ainsi on peut dire que, par rapport à la maison, la volonté est la raison d'être des fondations, et que les fondations sont, à leur tour, la raison d'être de la volonté. Car les fondations ne sont que par la volonté, mais la volonté n'est aussi que par la maison dont les fondations font partie. Cependant ce mouvement de raisons d'être où les raisons d'être s'appellent et se conditionnent les unes les autres, et où elles s'appellent et se conditionnent pour se combiner et pour s'annuler en se combinant, et pour atteindre ainsi à leur identité, ce mouvement cache une raison d'être et une condition absolue qui constitue le rapport absolu de toutes les raisons d'être, ou, pour mieux dire, il amène un terme en lequel les raisons d'être se sont absorbées, ou, si l'on veut, qui est l'absolue raison d'être des raisons d'être. C'est là l'*Existence réfléchie — Die Existenz*. Dès que le cercle des raisons d'être et des conditions qui constituent une chose se trouve achevée, non-seulement la chose *est*, mais elle *existe*.

l'être engendré (1), et l'existence est l'être qui sort de la raison d'être, l'être ramené par la suppression de la médiation. L'essence en tant que être supprimé s'est d'abord produite comme *apparence*, dont les déterminations sont l'identité, la différence et la raison d'être. Celle-ci est l'unité de l'identité et de la différence, et comme telle elle se différencie aussi d'avec elle-même. Mais cette différence de la raison d'être d'avec elle-même est aussi peu la simple différence que la raison d'être est elle-même l'identité abstraite. La raison d'être se supprime elle-même, et ce où elle se supprime, le résultat de sa négation, est l'existence. Celle-ci en tant qu'elle sort de la raison d'être la contient, et le mouvement de la raison d'être consiste précisément à se supprimer et à passer dans l'existence. C'est ce qu'on peut constater aussi dans la conscience ordinaire; car lorsque nous considérons la raison d'être de quelque chose, cette raison d'être n'est pas un moment interne abstrait, mais bien plutôt elle est elle-même une existence (2). C'est ainsi, par exemple, que nous considérons la foudre comme la raison de l'incendie qui a mis le feu à un édifice, ou bien encore les mœurs et les rapports d'un peuple comme constituant la raison de leur législation. C'est là surtout la forme sous laquelle s'offre d'abord à la réflexion le monde des existences. C'est un ensemble indéfini d'existences qui se réfléchissent à la fois sur elles-mêmes, et les unes sur les autres, et qui sont les unes aux autres, tour à tour, raison d'être, et ce dont elles sont la raison d'être. Dans ce jeu varié et mobile

(1) *Ein Hervorgegangenseyn : un être sorti, dérivé.*

(2) *Ein Existirendes : un être existant.*

du monde, en tant qu'ensemble des existences, on ne découvre d'abord nul part un point fixe, mais tout apparaît comme relatif, comme conditionné et conditionnant à la fois. L'entendement réfléchissant s'applique à découvrir et à suivre ces rapports qui s'offrent de tous côtés. Mais la question touchant le but final y reste sans réponse, d'où vient le besoin de la raison spéculative d'aller en avant dans le développement de l'idée logique, et de franchir ce point de vue de déterminations purement relatives.

§ CXXIV.

L'existence en se réfléchissant sur une autre existence se réfléchit sur elle-même. Ces deux moments sont inséparables. La raison d'être est leur unité d'où est sortie l'existence. L'existence contient, par conséquent, la relativité et ses rapports multiples avec d'autres existences, et se réfléchit sur elle-même en tant que raison d'être. Existant ainsi, elle est *chose* (*Ding*).

REMARQUE.

La *chose en soi* qui joue un si grand rôle dans la philosophie kantienne, on la voit ici se produire telle qu'elle est, savoir, comme constituant le moment de la réflexion sur soi, moment où on la fixe en regard de la réflexion sur un autre et des déterminations diverses. Et c'est de cette chose vide qu'on fait le fondement de ces déterminations (1).

(1) La *chose en soi* ou le *noumène*, cet objet transcendant qui, suivant Kant, échappe à la pensée, échappe à la pensée précisément parce qu'il n'est que a *chose en soi*, ce moment vide de la *chose*, où l'on fait abstraction de toute détermination, de tout rapport et de tout contenu. Après

Zusatz. On peut bien accorder que la *chose en soi* ne saurait être connue, si par connaître on entend la connaissance d'un objet dans sa déterminabilité concrète, car la chose en soi n'est que la chose complétement abstraite et indéterminée. D'ailleurs, comme on parle de la chose en soi, on peut avec tout autant de raison parler de la *qualité en soi*, de la *quantité en soi*, et en général de toutes les catégories, considérant ainsi ces catégories dans leur moment immédiat et abstrait, c'est-à-dire en y faisant abstraction de leurs développements et de leur déterminabilité interne. Ce n'est donc que le fait arbitraire de l'entendement que cette fixation de la chose dans son *en soi*. Mais on a l'habitude d'appliquer cet en soi au contenu des choses de la nature, aussi bien qu'à celles de l'esprit. C'est ainsi qu'on parle de l'électricité ou de la plante en soi, comme de l'homme ou de l'état en soi, croyant marquer par cet en soi la nature vraie et spéciale de ces objets. Mais il en est de ces objets comme de la chose en soi en général; c'est-à-dire que, lorsqu'on s'arrête à l'en soi des objets, on ne les saisit pas dans leur vérité, mais sous la forme exclusive d'une simple abstraction. L'homme en soi, par exemple, est l'enfant dont la tâche consiste à ne pas demeurer dans cet en soi abstrait et enveloppé, mais à faire que ce qu'il est d'abord seulement en soi — savoir un être libre et raisonnable — le devienne aussi pour soi. De même l'État en soi est l'État non développé, patriarcal,

avoir supprimé dans la chose toute détermination, ou, ce qui revient au même, après l'avoir présupposée comme un objet indéterminé, il est évident qu'on ne pourra rien affirmer d'elle, et que tout ce qu'on pourra en dire appartiendra au sujet, et non à la chose même.

où les fonctions politiques qui sont contenues dans la notion de l'Etat n'ont pas encore atteint leur forme constitutive et rationnelle. On peut aussi considérer le germe dans le même sens comme la plante en soi. On voit par ces exemples combien on se trompe lorsqu'on croit que l'en soi des choses, ou la chose en soi, soit un objet inaccessible à notre connaissance. Toutes choses sont d'abord en soi. Mais ce n'est nullement à cet en soi qu'elles s'arrêtent. Et de même que le germe qui constitue l'en soi de la plante n'est le germe que pour se développer, de même la chose en général va au-delà de son simple en soi, en tant que réflexion sur elle-même, se réfléchit sur un autre qu'elle-même, et acquiert ainsi des *propriétés*.

c. LA CHOSE.

§ CXXV.

La chose est une totalité en tant qu'elle est l'unité où se trouve posé le développement des deux déterminations, de la *raison d'être*, et de l'*existence réfléchie*. Suivant l'un de ses mouvements, la *réflexion sur l'autre*, elle renferme en elle la différence, ce par quoi elle est chose déterminée et concrète. *α*) Ces déterminations se différencient l'une de l'autre ; c'est dans la *chose*, et non en elles-mêmes, qu'elles se réfléchissent sur elles-mêmes (1). Elles constituent les *propriétés* de la chose, et leur rapport avec celle-ci est formé par le verbe *avoir*.

(1) Comme elles n'existent, en tant que propriétés, que dans la chose, c'est dans la chose qu'elles trouvent le moment de la *réflexion sur soi* (*Reflexion-in-sich*), suivant l'expression du texte.

REMARQUE.

Le verbe *avoir* vient remplacer ici comme rapport le verbe être. On dit du *quelque chose* (*Etwas*), *qu'il a des qualités*. Mais c'est improprement qu'on applique le verbe *avoir* au quelque chose (1), parce que la qualité ne fait qu'un avec le quelque chose, qui cesse d'*être* dès qu'il perd sa qualité. La *chose*, au contraire, qui se réfléchit sur elle-même constitue une identité qui se distingue de ses différences, ou déterminations.

C'est avec raison qu'on emploie dans plusieurs langues le verbe *avoir* pour désigner le passé. Car le passé c'est l'être supprimé (*aufgehobene Seyn*) qui a dans l'esprit son moment de la réflexion sur soi, et ne continue de subsister que dans l'esprit, lequel se différencie en même temps de cet être qui se trouve absorbé en lui (2).

(1) *Das Seyende* — *L'Étant* — ce qui n'a que l'être. Comme la *qualité* est une détermination de l'être, et que le *quelque chose*, *l'étant*, en perdant sa qualité, cesse aussi d'être ce qu'il est, ce n'est qu'improprement qu'on emploie le verbe *avoir* pour désigner les déterminations de l'être, car ce qu'on peut dire d'elles c'est qu'elles *sont*, et non qu'elles *ont*. Supposons un être qui n'ait que la qualité, la couleur par exemple. En perdant cette qualité, ce qui lui resterait ce serait l'être pur, mais il cesserait d'être en tant que couleur. On ne pourrait donc dire de lui qu'il a la couleur, mais seulement qu'il est la couleur. La *chose*, au contraire, qui *n'est* pas seulement, mais qui *existe*, et qui est un moment réfléchi et partant plus concret de l'idée logique, *a* des propriétés (lesquelles, comme on le verra, se distinguent de la qualité), et comme elle a plusieurs propriétés, elle n'est pas tellement liée à telle ou telle propriété qu'en la perdant elle cesse d'être ce qu'elle est.

(2) C'est-à-dire qu'il y a des langues qui reflètent ce mouvement de l'idée logique où l'être est un moment que la notion a traversée, qui *a été*, et qui n'est plus qu'un souvenir. Dans l'esprit ou dans la notion l'être subsiste, mais il ne subsiste plus en tant que simple être. (Voy. § CLIX et suiv.) — Voici maintenant en peu de mots le sens des déductions indiquées depuis le § CXXII. Et, d'abord, il faut distinguer l'*existence réfléchie* (*Die Existenz*), de

Zusatz. Dans la chose se reproduisent *en tant qu'existantes* les diverses déterminations réfléchies. Ainsi la chose est d'abord, en tant que chose en soi, ce qui est identique avec soi. Mais, comme on l'a vu, l'identité n'est pas sans la différence, et les propriétés qu'a la chose sont les différences existantes, sous forme de différenciabilité. Tandis que précédemment les différences sont indifférentes les unes à l'égard des autres, et que leur rapport n'est posé que par un rapprochement extérieur, nous avons maintenant dans la chose un lien qui unit entre elles les

la simple existence (*Daseyn*). (Conf. note précéd.) Une chose peut *être*, ou posséder l'être sans *exister*. En ce sens il est vrai de dire qu'une chose est avant d'exister. Une maison est avant d'exister. Elle est dans la pensée, dans la volonté, dans les matériaux qui doivent la composer. Mais elle n'existe que lorsque toutes les conditions, toutes les raisons d'être se sont réunies pour l'amener à l'existence. (Comme la différence entre le *Daseyn* et l'*Existenz* est maintenant déterminée, je me servirai simplement du terme *existence* pour désigner l'existence réfléchie, ou de l'essence.) — Ainsi donc, la raison d'être a passé dans l'existence. Ce passage, ou ce devenir a lieu, en quelque sorte, d'une manière immédiate. Et, en effet, la raison d'être contient déjà virtuellement l'existence. Car, par cela même qu'elle est la raison d'être, elle a, si l'on peut ainsi dire, le droit *d'exister*. Ce qui fait qu'une raison d'être n'existe pas encore c'est qu'elle est en présence d'une autre raison d'être qui la limite et la conditionne; mais dès que cette limite disparaît dans la raison d'être, ou dans la condition absolue (voy. note précéd.), la raison d'être devient l'*existence*. Par conséquent, la raison d'être, tout en cessant d'être une pure raison d'être dans l'existence, se conserve et se continue dans l'existence, laquelle devient la *raison d'être existante* d'autres existences. C'est ainsi, par exemple, que les mœurs d'un peuple peuvent être considérées comme la raison d'être de leur législation, ou que la foudre peut être considérée comme la raison d'être du feu qui brûle un édifice. L'être existant enveloppe, par conséquent, la raison d'être, et il est lui-même une raison d'être existante. C'est là le premier aspect sous lequel se présente le monde réfléchi des existences. On a un ensemble d'existences qui se réfléchissent sur elles-mêmes et sur les autres existences, et qui sont ainsi la condition réciproque de leur existence. L'existence ainsi constituée est la chose — *Ding*. — Tout ce qui *existe est une chose*, ou, pour mieux dire, *l'existence est devenue la chose*, laquelle est d'abord la *chose en soi*. La *chose*

diverses propriétés. En outre, il ne faut pas confondre la propriété avec la qualité. On dit, il est vrai, de quelque chose (*Etwas*) qu'il *a* des qualités. Mais cette expression est inadéquate, en ce que *avoir* indique une indépendance qui n'appartient pas au quelque chose lequel est identique avec sa qualité. Le quelque chose est ce qu'il est seulement par sa qualité, tandis que la chose n'existe, il est vrai, qu'autant qu'elle a des qualités; mais elle n'est pas liée à telle ou telle qualité déterminée, et par suite elle peut la perdre sans cesser d'être ce qu'elle est.

en soi n'est pas cet objet transcendant que la pensée ne saurait atteindre. Car, à ce titre, tout serait incompréhensible, puisque tout est d'abord *en soi*, et qu'il y a une *qualité en soi*, une *quantité en soi*, une *électricité en soi*, une *plante en soi*, etc.; c'est-à-dire, une quantité, une qualité, etc., à l'état immédiat, et dans lesquelles on fait abstraction de leurs médiations et de leurs développement. En ce sens le germe peut être considéré comme la *plante en soi*, et l'électricité virtuelle (qu'on pourrait aussi appeler latente, si ce mot n'avait pas une signification spéciale dans la science) peut être considérée comme l'*en-soi* de l'électricité. La *chose en soi* n'est, par conséquent, que la chose à l'état immédiat. Elle est la chose qui se réfléchit sur elle-même; ou, si l'on veut, l'*en soi* de la chose c'est le moment de la réflexion sur soi de la chose.—Ainsi donc, la chose n'existe d'abord qu'en soi. Mais la chose en soi contient la différence, et elle ne la contient pas seulement parce qu'elle enveloppe les moments précédents, mais parce qu'elle n'est qu'*en soi*, ce qui veut dire qu'elle ne se maintient dans cet état de réflexion abstraite sur elle-même qu'autant qu'elle est autre qu'elle-même, ou qu'elle est pour un autre qu'elle-même. Il y a donc autre chose que la chose en soi, et cette autre chose n'est, à son tour, qu'une chose en soi. On a, par conséquent, plusieurs choses qui se réfléchissent sur une chose autre qu'elles-mêmes. Ce qui veut dire que la chose ne se réfléchit sur elle-même qu'autant qu'elle repousse les choses autres qu'elle-même, et qu'elle ne les repousse qu'en étant en rapport avec elles. C'est là ce qui introduit dans la chose le moment de la réflexion extérieure. La chose n'est en rapport avec elle-même qu'en étant en rapport avec une chose autre qu'elle-même, et cette chose autre qu'elle-même, qui se distingue de la chose, mais qui est en rapport avec elle, est la *propriété*.

§ CXXVI.

β) Mais la réflexion sur l'autre est aussi dans la raison d'être immédiatement réflexion sur soi, et, par conséquent, les propriétés sont tout aussi bien identiques avec elles-mêmes, indépendantes et affranchies du lien qui les unit dans la chose. Mais, comme elles sont des déterminabilités de la chose qui, en tant qu'elles se réfléchissent sur elles-mêmes, diffèrent les unes des autres, elles ne sont pas des choses en tant que choses concrètes, mais elles sont des existences réfléchies sur elles-mêmes en tant que déterminabilités abstraites ; elles sont, en un mot, des *matières* (1).

REMARQUE.

Les matières, telles que les matières magnétiques et électriques, ne sont pas appelées *choses*. Elles sont les qualités spéciales qui font un avec leur être, qui constituent des déterminations immédiates, mais réfléchies, des existences concrètes (*Existenz*).

Zusatz. Cette indépendance que les propriétés de la chose atteignent en devenant ces *matières* ou *substances* dont la chose se compose est bien fondée sur la notion de la chose, et c'est pour cela qu'on la constate aussi dans l'expérience. Seulement c'est aller contre la pensée et l'expérience, de ce que certaines propriétés d'une chose,

(1) *Materien, Stoffen.* — Ainsi les propriétés apparaissent d'abord comme des déterminations qui se réfléchissent sur elles-mêmes, et qui, tout en étant en rapport avec la chose, sont indépendantes d'elle, et, par conséquent, elles apparaissent comme ayant une raison d'être autre que la raison d'être de la chose ; de sorte qu'elles ne sont pas des choses *concrètes*, des choses auxquelles les propriétés adhèrent, mais des déterminabilités *abstraites*, des *matières*.

telles que la couleur, l'odeur, etc., peuvent être considérées comme substance colorante, substance odorante, etc., en conclure que toutes choses sont ainsi complétement constituées, et que pour atteindre la nature spécifique des choses il n'y a qu'à les décomposer en les substances dont elles se composent. Cette décomposition en substances indépendantes n'a sa place spéciale que dans la nature inorganique, et le chimiste est dans son droit lorsqu'il décompose, par exemple, le sel ordinaire, ou le gypse en leurs substances, et qu'il dit que le premier se compose d'acide hydrochlorique et de natron, et le second d'acide sulfurique et de chaux. De même, la géognosie a raison de considérer le granit comme composé de quartz, de feldspath et de mica. Ces substances dont la chose est formée sont à leur tour en partie des choses, qui comme telles peuvent être décomposées en substances plus abstraites, telles que, par exemple, l'acide sulfurique qui se compose de soufre et d'acide. Mais s'il est juste de se représenter des substances ou matières semblables comme ayant une existence indépendante, il n'en est pas de même d'autres propriétés qu'on considère cependant ordinairement aussi comme indépendantes. C'est ainsi qu'on parle, par exemple, d'une substance calorifique, d'une matière électrique ou magnétique, lesquelles substances ou matières ne sont cependant que de pures fictions de l'entendement. C'est là la façon dont procède l'entendement dans sa réflexion abstraite. Il prend arbitrairement des catégories particulières qui n'ont une valeur que dans un degré déterminé du développement de l'idée, et il s'en sert, comme on dit, pour expliquer, bien qu'il se mette en op-

position avec l'intuition et l'expérience les plus simples, et il les manie de manière à y faire rentrer tous les objets sur lesquels ses recherches. C'est ainsi que l'on transporte cette façon de considérer les choses comme composées de substances indépendantes dans un domaine où elle n'a pas de signification. Déjà on peut constater que cette catégorie est insuffisante dans les limites de la nature, dans la vie organique. On dit bien que l'animal se compose d'os, de muscles, de nerfs, etc. Mais on voit immédiatement qu'il s'agit ici de toute autre chose que de la composition du granit formé des substances que nous venons de nommer. Ces substances sont tout à fait indifférentes à l'égard de leur union, et elles peuvent tout aussi bien subsister sans elle, tandis que les différentes parties et les différents membres de l'organisme ne sauraient subsister que dans leur union, et que séparés l'un de l'autre ils cessent d'exister comme tels.

§ CXXVII.

La matière est ainsi la réflexion-sur-l'autre abstraite ou indéterminée ; ou bien elle est la réflexion-sur-soi, et réflexion-sur-soi déterminée. Par conséquent, elle est la *chose existante*, ce par quoi la chose subsiste (1). De cette façon

(1) *Sie (Die Materie) ist die daseynde Dingheit* (la choséité existante) *das Bestehen des Dinges* (le subsister de la chose). Une matière peut être considérée comme constituant une propriété, et, en ce cas, elle est un élément abstrait et indéterminé; *abstrait*, parce qu'il ne se suffit pas à lui-même, et qu'il appelle la chose dont il est la propriété; et *indéterminé*, parce que sa détermination lui vient de la chose à laquelle il adhère. Ou bien il peut être considéré comme un élément qui subsiste par lui-même, et partant déterminé ; et, en ce cas, il est le fondement même de la chose, car celle ci ne subsiste que par lui.

c'est dans les matières que la réflexion de la chose sur elle-même a son fondement (c'est le contraire de ce qu'on a vu § CXXV), et la chose ne subsiste pas par elle-même, mais elle est composée de matières dont elle n'est que le rapport superficiel, le lien extérieur (1).

§ CXXVIII.

γ) La matière, en tant qu'unité immédiate de l'existence avec soi, est indifférente à toute déterminabilité. Par conséquent, les différentes matières se réunissent en une seule, l'existence concrète passe dans la détermination réfléchie de l'identité, vis-à-vis de laquelle ces déterminations diverses et leur rapport extérieur qu'elles ont entre elles dans la chose constituent la *forme*, laquelle est la détermination réfléchie de la différence, mais posée comme *existante* et comme *totalité* (2).

REMARQUE.

Cette matière une et sans détermination est elle aussi ce qu'est la chose en soi. Seulement celle-ci est en soi un moment tout à fait abstrait, tandis que la matière même en soi est pour l'autre, et, d'abord, pour la forme (3).

Zusatz. Les différentes matières dont se compose la

(1) Au § CXXV, c'était la chose qui possédait des propriétés. Ici la chose est composée de matières, ou, si l'on veut, ce sont les matières qui composent la chose. — Voy. paragr. précéd., et notes suiv.

(2) C'est-à-dire que la *forme* est bien une différence, puisqu'elle diffère de la matière, mais qu'elle n'est pas une simple différence, telle qu'elle s'est produite au début du développement de l'essence. La forme est, de plus, une totalité, par là qu'elle enveloppe la matière ou les différentes matières.

(3) C'est-à-dire que la matière indéterminée (*bestimmungslose*) peut être assimilée à la chose en soi, avec cette différence que la forme est plus intimement unie à la matière, que ne le sont les propriétés à la chose en soi.

chose, sont en soi les mêmes. Nous avons par là une matière en générale, dans laquelle la différence est posée comme lui étant extérieure, comme simple forme. Considérer les choses comme ayant toutes pour fondement une seule et même matière, et comme ne se distinguant les unes des autres que d'une façon extérieure par leur forme, c'est là une conception familière à la conscience réfléchie (1). La matière est ici conçue comme absolument indéterminée, mais comme susceptible de toute détermination, et en même temps comme immuable et identique avec elle-même dans toute transformation et dans tout changement. Mais cette indifférence de la matière à l'égard des formes déterminées n'est vraie que pour les choses finies. Par exemple, il est indifférent à un bloc de marbre de recevoir la forme de telle ou telle statue, ou bien encore d'une colonne. Il ne faut pas cependant oublier que la matière, telle qu'un bloc de marbre, n'est indifférente à l'égard de la forme que relativement (relativement au sculpteur), mais qu'elle n'est nullement sans forme. Par suite le minéralogue considère le marbre qui n'est que relativement amorphe comme une formation géologique déterminée qui se distingue d'autres formations également déterminées, telles que le grès, le porphyre, etc. C'est, par conséquent, l'entendement qui par ses procédés d'abstraction isole la matière et la fixe comme si elle était en soi amorphe, tandis que dans le fait la pensée de la matière contient la forme, ce qui fait aussi que nulle part dans l'expérience on ne rencontre une matière amorphe. La conception d'une matière originaire amorphe

(1) *Reflektirenden Bewusstsein* : la *conscience réfléchissante* : la conscience qui se meut dans la sphère de la réflexion.

est d'ailleurs très-ancienne, et on la trouve chez les Grecs d'abord sous la forme mythique du chaos, qu'on se représente comme le fondement amorphe du monde. A cette représentation se rattache comme conséquence la doctrine que Dieu n'est pas le créateur du monde, mais un simple architecte, le démiurge. Mais une intuition plus profonde de Dieu est qu'il a créé le monde du néant; ce qui implique, d'une part, que la matière comme telle ne possède pas d'indépendance, et, de l'autre, que la forme ne s'ajoute pas à la matière du dehors, mais que en tant que totalité elle contient le principe de la matière. Et cette forme libre et infinie nous la verrons se produire dans la suite comme notion.

§ CXXIX.

La chose se partage ainsi en matière et en forme, dont chacune est la totalité de la chose (1) et est indépendante pour soi. Mais la matière qui doit constituer l'existence positive, indéterminée (2) de la chose, contient, en tant qu'existence, tout aussi bien la réflexion sur l'autre que la réflexion sur soi. Comme unité de ces deux déterminations elle est elle-même la totalité de la forme. Mais la forme, à son tour, comme totalité des déterminations de la réflexion

(1) *Est la totalité de la chose,* en ce sens que l'une appelle l'autre, et que par suite là où est la forme de la chose là est aussi sa matière, et, réciproquement, là où est la matière de la chose, là est aussi sa forme. C'est en ce sens aussi que, pendant que chacune d'elles est dans l'autre, on peut dire que chacune est par elle-même, ou *indépendante pour soi,* comme a le texte.

(2) *Positive*, en ce sens que c'est plutôt la forme qui est l'élément négatif; *indéterminée,* car la forme en niant l'indétermination de la matière la détermine.

sur soi, ou comme forme qui est en rapport avec elle-même contient ce qui doit constituer les déterminations de la matière. Toutes deux sont, par conséquent, les mêmes en soi. La position de cette unité constitue le rapport de la matière et de la forme, lesquelles sont aussi différenciées (1).

§ CXXX.

La chose, en tant qu'elle est cette totalité, contient cette contradiction, savoir, que par son unité négative elle est la forme où la matière se trouve déterminée et posée comme ayant des propriétés (§ CXXV), et qu'en même temps elle est composée de matières qui dans la réflexion de la chose sur elle-même sont des matières à la fois indépendantes et niées (2). La chose est ainsi l'existence essentielle constituée de telle façon qu'elle se supprime et s'absorbe en elle-même, qu'elle est *phénomène* (3).

(1) La matière et la forme étant chacune la totalité de la chose sont les mêmes ; mais, d'abord, elles ne le sont qu'*en soi*, et non en et pour soi. Par conséquent, elles se distinguent encore l'une de l'autre.

(2) Puisque, d'une part, la chose est composée de ces matières, et que, d'autre part, les matières sont et s'unissent dans la chose.

(3) *Erscheinung*. — Ainsi donc la chose a des *propriétés*. (Voy. § CXXV, note 2.) Mais la propriété constitue le moment de la réflexion extérieure de la chose, le moment par lequel la chose se met en rapport avec une autre chose. Elle a, par conséquent, la *propriété* de produire telle ou telle modification, tel ou tel changement dans une autre chose. Mais elle ne peut produire ce changement qu'autant qu'il y a dans l'autre chose une propriété correspondante, c'est-à-dire la propriété de se mettre en rapport avec elle. C'est un moment où la chose est, si l'on peut ainsi dire, ouverte au changement et au devenir, mais où la chose, ainsi que les propriétés, se maintiennent en devenant. Il y a donc des choses qui ont des propriétés, et qui se mettent en rapport par leurs propriétés. Mais la propriété constitue elle-même cette réciprocité de rapport, et la chose n'est pas en dehors de ce rapport. Une chose n'est telle que par ses propriétés. C'est par ses proprié-

REMARQUE.

Cette coexistence dans la chose de matières indépendantes et niées à la fois, la physique se la représente comme *porosité* de la matière. Toute matière (la matière colorante, odorante, et autre ; il y en a qui y comprennent la matière sonore, et aussi les matières calorifique, électrique, etc.) est aussi niée, et dans cette négation, leurs pores, se trou-

tés que, tout en étant en rapport avec une autre chose, elle garde en même temps son indifférence et son indépendance vis-à-vis de cette dernière. La chose sans propriétés est, par conséquent, l'être-en-soi abstrait et indéterminé; ce qui fait que ce qu'il y a d'*essentiel* dans la chose ce sont ses propriétés, et que la chose sans propriétés c'est l'*inessentiel*. C'est un commencement inessentiel qui constitue, il est vrai, une unité négative, mais une unité négative semblable à l'*un immédiat* dans la sphère de l'être. Par là la propriété s'affranchit de ce lien indéterminé et superficiel qui l'attache à la chose, et elle devient, au contraire, l'élément essentiel de la chose, l'élément qui fait qu'une chose subsiste (*das Bestehen*, le *subsister*) ; elle devient, en d'autres termes, une *matière indépendante* (*eine selbständige Materie*) ; et comme la propriété contient essentiellement la différence, il y a différentes matières, et la *chose se compose de matières*. (Voy. § CLVI.) Il va sans dire qu'ici par matière on n'entend pas seulement la matière étendue et dans l'espace, mais la matière en général, ou, si l'on veut, la matière logique, le substrat d'une chose, ce par quoi une chose subsiste, et qu'il ne faut pas confondre avec la *substance* dans laquelle se trouvent enveloppées, comme on le verra, d'autres déterminations. A ce titre, il y a des *matières* dans l'esprit, et, en tant que chose, l'esprit se compose de matières.— Les propriétés sont, par conséquent, devenues des matières, et elles sont les éléments composants de la chose. Mais, par cela même qu'elles sont en rapport entre elles dans la chose, elles ne font qu'une seule et même matière, et leur différence ne consiste que dans les déterminabilités et rapports divers suivant lesquels elles se réfléchissent les unes sur les autres dans la chose, c'est-à-dire, elle ne consiste que dans la *forme*. On a, par conséquent, la *matière* et la *forme*. La *matière* et la *forme* apparaissent d'abord comme deux déterminations distinctes, et comme ne se réfléchissant l'une sur l'autre que d'une manière extérieure. La matière a une forme, et la forme a une matière, mais la matière est autre que la forme et peut exister sans elle, et la forme est autre que la matière et peut également exister sans elle. C'est là le moment de la réflexion extérieure et des rapports finis de la

vent d'autres matières indépendantes qui ont aussi leurs pores et qui laissent pénétrer en elles d'autres matières. Les pores ne sont nullement fondés sur l'expérience, mais ce sont des inventions de l'entendement qui se représente de cette façon le moment de la négation des matières indépendantes, et qui cache le développement ultérieur de la contradiction par cette explication confuse et embrouillée suivant laquelle toutes les matières seraient indépendantes,

matière et de la forme. La forme présuppose la matière et vient la déterminer, et la matière présuppose la forme et vient s'ajouter à elle pour lui donner un substrat. Cependant une *matière informe* et une *forme immatérielle* ne sont que des abstractions, et des abstractions qui ne trouvent tout au plus leur application que dans les rapports finis de la matière et de la forme. Ainsi, par exemple, il est indifférent à un bloc de marbre d'être une statue, ou une colonne; mais il ne lui est pas indifférent d'avoir sa forme essentielle, la forme qui le fait ce qu'il est. D'ailleurs, même dans les limites de l'expérience, il y a bien un changement de forme et de matières; mais il n'y a pas de matière sans forme, ni de forme sans matière; et ce que nous *sentons*, c'est à la fois la forme et la matière, et non la matière sans la forme, ou la forme sans la matière. C'est qu'il n'y a pas une matière éternelle, d'un côté, et, de l'autre côté, une forme périssable et accidentelle, qui viendrait s'ajouter à elle dans le temps, ou une forme éternelle d'un côté, et une matière périssable et contingente de l'autre, qu'on donnerait pour substrat à la première, également dans le temps; mais la forme et la matière sont toutes deux éternelles et indivisibles. Et, en effet, une forme sans matière, ou une matière sans forme ne saurait se penser. Car la matière est faite pour la forme, et elle n'est telle que parce qu'elle est le substrat de la forme; et la forme est faite pour la matière, et elle n'est telle qu'autant qu'elle *forme* la matière. Par conséquent, la matière qui ne *matérialise* pas la forme, ou la forme qui ne *forme* pas la matière, ne sont que des abstractions. Et si l'on pense la forme sans la matière, on aura une forme qui sera identique avec elle-même, et qui *subsistera* par elle-même, c'est-à-dire, qui aura un substrat et une matière. Et si l'on pense une matière sans forme, on aura une matière indéterminée, mais qui, dans son indétermination, demeurera identique avec elle-même, c'est-à-dire, on aura une matière dont l'indétermination constituera sa nature et son essence absolue, lesquelles la distingueront de toute autre chose, c'est-à-dire encore, la matière aura une forme. Par conséquent, la matière et la forme se pénètrent mutuellement,

et en même temps toutes seraient niées les unes dans les autres. C'est là aussi ce qui arrive à l'égard de l'esprit, lorsqu'on introduit dans ses facultés ou dans ses différents modes d'activité une hypostase analogue. L'unité vivante de l'esprit est défigurée, et l'on n'y voit plus que des facultés qui agissent les unes sur les autres. — De même que les pores (et ici il n'est pas question des pores qu'on remarque dans la matière organique, telle que le bois, la

et elles constituent chacune une totalité, en ce sens que là où est la matière, là est aussi la forme, et là où est la forme, là est aussi la matière. Ainsi, la vraie matière est la matière *formée*, et la vraie forme est la forme *matérialisée*. On a, par conséquent, la *chose* qui est composée de plusieurs propriétés, mais de propriétés qui sont des *substances formées*, et des *formes substantivées*. La chose ainsi constituée est *telle* ou *cette* chose (*dieses Ding*), et elle est telle chose, précisément parce qu'elle est composée de substances indépendantes qui se distinguent d'elle, et qui, en même temps, la déterminent. Or, par cela même que ces substances sont indépendantes de la chose, elles sont indifférentes à la chose, et leur réunion dans elle n'est qu'une réunion *inessentielle*; ce qui fait que la différence d'une chose d'avec une autre chose consiste seulement dans le nombre et l'agrégat des matières particulières qui la composent. Ces matières, par cela même qu'elles ne sont unies que par ce lien extérieur et inessentiel, c'est-à-dire, par et dans telle chose, vont, d'une part, au-delà de telle chose, se continuent dans une autre chose, et le fait d'appartenir à telle chose n'est point une limite pour elles; et, d'autre part, elles ne se limitent pas l'une l'autre, et ne se suppriment pas, en tant qu'elles sont ainsi réunies. Par conséquent, la chose ainsi constituée n'est qu'une unité, une limite, un agrégat quantitatif de matières, et comme telle elle est essentiellement variable, et son changement consiste dans cette addition et cette soustraction perpétuelle de matières qui viennent se rencontrer en elle comme dans leur limite commune, mais qui lui sont en même temps indifférentes, et auxquelles elle est, à son tour, indifférente; de sorte que la chose est l'*aussi* (*auch*), suivant l'expression de Hégel, c'est-à-dire, elle se compose d'une substance, mais *aussi* d'une autre substance, et ainsi de suite. La chose est, par conséquent, une *totalité* (§ CXXX), un rapport de substances, et partant de la matière et de la forme, mais un rapport qui contient une contradiction, et cette contradiction consiste en ce qu'elle est, et qu'elle n'est pas tout à la fois telle matière et telle forme. Cette contradiction qui annule la *chose* et la fait passer dans le *phénomène* —

peau, etc., mais dans la couleur, le calorique, ou bien dans les métaux, les cristaux et autres matières semblables) n'ont pas leur fondement dans l'expérience, de même la matière elle-même, puis la forme séparée de la matière, la chose

Erscheinung. Voici sur ce dernier point la démonstration que je tire textuellement de la *Grande Logique*, liv. II, 2e part., p. 139 : « La chose fait le rapport réciproque des matières dont elle se compose (*Besteht, subsiste*, ce qui diffère du simple *être*), de façon que de deux matières l'une et l'autre subsistent en elle, mais de manière que l'une n'y subsiste qu'autant que l'autre n'y subsiste pas; et ainsi, autant que l'une d'elles y subsiste, l'autre y est par cela même supprimée. Mais la chose est, en même temps, leur *aussi*, ou ce en quoi l'autre subsiste (*das Bestehen des Andern*, le *subsister de l'autre*). Par conséquent, la où subsiste une matière, l'autre ne subsiste pas, et cependant elle y subsiste *aussi*. Et il en est de même du rapport réciproque de toutes les matières. Puis donc qu'autant que l'une subsiste l'autre subsiste aussi, et qu'elle subsiste sous le même raport — laquelle unité de subsistance est la limite (*die Ponctualität*) ou l'unité *négative* de la chose (voy. note suiv.) — ces matières se pénètrent l'une l'autre absolument; et comme, d'un autre côté, la chose n'est que leur *aussi*, et que les matières dans leurs déterminabilités se réfléchissent sur elles-mêmes, les matières sont indifférentes les unes à l'égard des autres, et elles se *pénètrent* sans se *toucher*. Les matières sont, par conséquent, essentiellement *poreuses*, de manière que l'une subsiste dans les pores de l'autre, ou là où l'autre ne subsiste pas. Mais cette dernière est aussi poreuse; par conséquent, la première subsiste dans les pores de cette dernière, ou là où cette dernière ne subsiste pas (*in dem Nichtbestehen. Dans le ne pas subsister*, expression plus abstraite et plus exacte, en ce que le mot *là* éveille l'idée, ou la représentation de l'*espace*, détermination qui n'appartient point à la logique, et qui enlève à la démonstration sa signification absolue), et ainsi de toutes les autres. La subsistance de l'une appelle, par conséquent, sa suppression et la subsistance de l'autre, et la subsistance de celle-ci appelle sa suppression et la subsistance de la première, et ainsi de toutes les autres. La chose est, par conséquent, la médiation qui se contredit elle-même, c'est-à-dire elle est la contradiction formée par une matière indépendante qui nie son contraire, et qui, en niant son contraire, se nie elle-même, ou, si l'on veut, par une matière qui subsiste et ne subsiste pas. Par là l'*existence* a atteint dans la *chose* à son complet développement, c'est-à-dire à cet état où elle subsiste et ne subsiste pas, où elle a une existence indépendante et inessentielle tout à la fois, une existence dont la subsistance réside dans un autre qu'elle-même, ou qui a pour raison d'être de n'être pas (*ihre Nichtigkeit, sa nullité*), c'est là le *phénomène*.

comme composée de diverses matières, ou bien comme subsistant par elle-même et n'ayant que des propriétés, tout cela est aussi le produit de l'entendement réfléchissant qui, lorsqu'il prétend exposer ce qu'il observe, engendre une métaphysique remplie de contradictions dont cependant il n'a point conscience (1).

(1) Cette *Remarque* se trouve développée dans la *Grande Logique*. En voici les passages principaux. « *Cette* chose (voy. note précéd.) a deux déterminations; d'abord elle est *cette* chose, et puis elle est l'*aussi*. L'*aussi* est ce qui dans l'intuition extérieure se produit comme *étendue*. Et le *cette*, l'unité négative, est le point (la *ponctualité*) de la chose. Les matières se trouvent agrégées dans ce point, et leur *aussi*, ou l'étendue est partout ce point; car l'*aussi*, en tant que chose, est essentiellement déterminé comme unité négative. Par conséquent, là où est *cette* matière, dans ce même point se trouve l'autre. La chose n'a pas dans un lieu sa couleur, dans un autre lieu son odeur, dans un troisième lieu sa chaleur, etc., mais dans le même point où elle est chaude, elle est aussi colorée, acide, etc. — Or, comme ces matières ne sont pas l'une hors de l'autre, mais dans *cette* seule et même chose, on se les représente comme poreuses, de façon que l'une n'existerait que dans les interstices de l'autre. Mais celle qui se trouve dans ces interstices est aussi poreuse; de sorte que dans ses pores se trouve aussi la première, et non-seulement celle-ci, mais la troisième, la dixième, etc., s'y trouvent aussi. Toutes sont poreuses, et dans les interstices de chacune d'elles se trouvent toutes les autres, comme la première se trouve, à son tour, dans les interstices de ces dernières. Elles forment, par conséquent, un agrégat d'éléments qui se pénètrent les uns les autres, de telle sorte que la matière qui pénètre une autre matière est, à son tour, pénétrée par celle-ci, et qu'ainsi elles pénètrent toutes en étant pénétrées, et en pénétrant celles qui les pénètrent. Chacune est, par conséquent, posée comme sa propre négation, et cette négation fait la substance (*des Bestehen*) de l'autre; mais cette même subsistance est la négation de cette autre, et la subsistance de la première..... Les nouvelles expériences de la physique, concernant l'expansion de la vapeur dans l'air atmosphérique, et les mélanges des gaz constatent un des côtés de la notion de la chose telle qu'elle s'est produite ici. Ainsi elles montrent, par exemple, qu'un certain volume contient la même quantité de vapeur, qu'il soit vide ou rempli d'air atmosphérique; et que les gaz peuvent se propager l'un dans l'autre, en se comportant l'un à l'égard de l'autre comme un espace vide; ou que du moins ils peuvent se propager sans se mêler chimiquement, de façon que l'un se propage à travers l'autre sans qu'il y ait discontinuité, et, en pénétrant l'autre, il demeure indifférent à son égard.

B.

PHÉNOMÈNE.

§ CXXXI.

L'essence doit se produire comme phénomène (1). Son *apparaître* (2) est en elle la suppression d'elle-même par laquelle elle atteint à cet état immédiat où en tant que réflexion sur soi elle subsiste (la matière), et en tant que réflexion sur l'autre elle est la forme, — la matière qui se supprime elle-même (3). L'essence ne se distingue de l'être, et elle n'est l'essence que parce qu'elle *apparaît*, et c'est cette détermination développée qui constitue le *phénomène*. Par conséquent, l'essence n'est ni derrière ni par delà le phénomène, mais par là que c'est l'essence qui *existe*, l'existence est phénomène.

C'est là un des côtés de la notion de la *chose*. Mais l'autre côté est que dans *cette* chose, une matière se trouve là où est l'autre, et que la matière qui pénètre est pénétrée elle-même, et dans le même point, ou elle ne subsiste qu'en faisant immédiatement la subsistance d'une autre matière. C'est là, il est vrai, une contradiction. Mais la chose n'est que cette contradiction ; et c'est par là qu'elle est *phénomène*. » A l'égard de l'esprit, Hégel fait remarquer qu'on se comporte vis-à-vis de lui d'une manière analogue, c'est-à-dire qu'au lieu de saisir les facultés de l'esprit dans leur unité, et comme se pénétrant l'une l'autre, on se les représente comme juxtaposées, ou comme matières qui sont dans les pores d'autres matières, mais qui ne se pénètrent point. Seulement l'esprit n'est pas une simple chose, mais l'unité où toutes les contradictions se trouvent enveloppées et conciliées.

(1) *Erscheinen*.

(2) *Scheinen*, qu'il faut distinguer de l'*Erscheinen*.

(3) Le texte a : *sich aufhebendes Bestehen : le subsister qui se supprime lui-même*. Le *Bestehen* est ici la matière, comme on peut le voir par le texte. Par conséquent, la forme, en tant que détermination négative de la matière, est ce qui fait que ce par quoi la chose subsiste, la matière, se supprime lui-même.

Zusatz. L'existence posée dans sa contradiction est le phénomène, qu'il ne faut pas confondre avec le simple apparaître. Celui-ci est la vérité la plus proche de l'être, ou de l'immédiatité. L'immédiat n'est point ce que nous croyons avoir en lui, il n'est pas quelque chose d'indépendant et qui s'appuie sur lui-même, mais il n'est qu'apparence (*Schein*), et comme telle il est enveloppé dans la simplicité de l'essence. Celle-ci est d'abord la totalité de cette apparence, mais elle ne s'arrête pas à cet état interne (1), et elle passe en tant que raison d'être à l'existence, laquelle, en tant qu'elle n'a pas sa raison d'être en elle-même, mais dans un autre, est précisément le phénomène. Lorsque nous parlons du phénomène, nous y attachons la représentation d'une multiplicité indéfinie de choses existantes, dont l'être n'est qu'une médiation, et qui par suite ne s'appuient pas sur elles-mêmes, mais qui n'ont une valeur qu'à titre de moments. D'où il suit aussi que l'essence n'est pas placée derrière ou par delà le phénomène, mais qu'elle est bien plutôt la bonté infinie, si l'on peut ainsi dire, qui descend dans la sphère de l'apparence et de l'existence immédiate et ne refuse pas à l'apparence le plaisir de l'existence. Cette existence phénoménale n'a pas en elle-même son appui et son être, mais dans un autre. Dieu en tant qu'essence, et aussi en tant que bonté qui pour former le monde accorde l'existence à son apparence, s'affirme en même temps comme puissance qui la domine et comme justice qui fait descendre au rang de simples

(1) *Innerlichkeit : intériorité.* Le *Schein* constitue un état interne, enveloppé, relativement au phénomène.

phénomènes les choses de ce monde, autant que celles-ci se flattent d'exister dans leur indépendance.

Le phénomène est une sphère très-importante de l'idée logique, et l'on peut dire que ce qui distingue la philosophie de la conscience ordinaire c'est que la philosophie considère comme de purs phénomènes les choses auxquelles la conscience ordinaire attribue une existence propre et indépendante. Il importe cependant de bien saisir la nature du phénomène. Lorsqu'on dit d'une chose qu'elle n'est qu'un phénomène, on peut se tromper sur le sens de cette expression en l'entendant de cette façon que, si l'on compare l'être immédiat avec le simple phénomène, le premier constitue un plus haut degré que le second. Dans le fait c'est le contraire qui a lieu, parce que le phénomène l'emporte sur le simple être. Le phénomène fait la vérité de l'être, et constitue une plus haute détermination que ce dernier, en ce qu'il contient le double moment de la réflexion, la réflexion sur soi et la réflexion sur l'autre, tandis que l'être ou l'immédiatité est le moment exclusif sans rapport et qui (en apparence) ne s'appuie que sur lui-même (1). Mais en disant qu'une chose est un *pur* phénomène on entend aussi indiquer son manque, lequel consiste en ce que le phénomène est encore une existence essentiellement brisée (2), et qui n'a pas son point d'appui en elle-

(1) Ce n'est qu'*en apparence* (*scheinbar*) que l'être est un moment indépendant (*nur auf sich Beruhende — s'appuyant seulement sur lui-même*) parce qu'en réalité il est le moment le plus dépendant par là même qu'il est le moment le plus immédiat et le plus abstrait.

(2) *Diess in sich Gebrochen* : que le phénomène est *cette chose brisée en elle-même* : c'est-à-dire une sphère où les êtres sont brisés, où il n'y a pas encore d'unité.

même. Ce qui s'élève au-dessus de la simple phénoménalité est d'abord la réalité (1) qui constitue la troisième sphère de l'essence et dont il sera question plus loin. — Dans l'histoire de la philosophie moderne c'est à Kant que revient le mérite d'avoir marqué de nouveau la différence de la conscience ordinaire et de la conscience philosophique. Mais Kant s'est, pour ainsi dire, arrêté à mi-chemin, lorsqu'il n'a vu dans le phénomène qu'un élément subjectif, et qu'il a placé hors du phénomène une essence abstraite en tant que chose en soi inaccessible à notre connaissance. N'être que phénomène, c'est là la nature spéciale du monde objectif immédiat, et en le connaissant comme tel nous connaissons par là l'essence, qui ne demeure pasderrière ou par delà le phénomène, mais qui se manifeste comme essence précisément en descendant dans le phénomène. On ne peut pas du reste faire un grief à la conscience irréfléchie (2) si, lorsqu'elle s'efforce d'atteindre à une certaine unité, elle trouve difficile de se reposer sur cet enseignement de l'idéalisme subjectif, que nous n'avons affaire qu'à des phénomènes. Seulement cette conscience trouve commode, lorsqu'elle veut sauver l'objectivité de la connaissance, de s'en tenir à l'être immédiat abstrait et, sans aller plus loin, de le considérer comme constituant le vrai et le réel. Dans son petit écrit intitulé : *Sonnenklarer Bericht an der grössen Publikum über das eigentliche Wesen der neuesten Philosophie* (« Explication plus claire que le soleil, adressée au grand public, de l'essence spéciale de la nouvelle philo-

(1) *Wirklichkeit.* V. § CXLII.

(2) *Unbefangene :* la conscience ordinaire, irréfléchie, naturelle, par opposition à la conscience philosophique proprement dite.

sophie ») et sous la forme populaire d'un dialogue entre lui et le lecteur, Fichte a voulu montrer la différence de l'idéalisme subjectif et de la conscience immédiate, et s'est efforcé de justifier le point de vue de l'idéalisme subjectif. Dans ce dialogue, le lecteur gémit sur la nécessité qui l'empêche de se placer au point de vue de l'auteur, et se montre désolé que les choses qui l'entourent ne soient pas des choses réelles, mais seulement des phénomènes. Sans doute on ne peut pas trouver mauvais que le lecteur exprime ses regrets, puisqu'on lui demande de se renfermer dans un cercle infranchissable de représentations subjectives. Mais il faut dire en même temps, et laissant de côté la façon subjective de considérer le phénomène, que nous avons toute raison d'être satisfaits que les choses qui nous entourent soient de simples phénomènes, car, si nous avions affaire à des existences immuables et indépendantes, nous mourrions bientôt de faim aussi bien par l'esprit que par le corps.

a. LE MONDE DES PHÉNOMÈNES.

§ CXXXII.

Le phénomène (1) existe de telle façon que ce par quoi il subsiste (2) est immédiatement supprimé, et qu'il n'est qu'un moment de la forme elle-même. La forme contient ce par quoi le phénomène subsiste, ou la matière comme une de ses déterminations. De cette façon le phénomène a son fondement (3) dans la forme en tant que celle-ci fait

(1) *Das Erscheinende :* l'être, la chose phénoménale.
(2) *Sein Bestehen : son subsister, sa subsistance.*
(3) *Grund.*

son essence, sa réflexion sur soi vis-à-vis de son moment immédiat, mais par là il n'a ce fondement que dans une autre déterminabilité de la forme. Ce fondement est à son tour lui aussi un phénomène, ce qui fait que le phénomène se développe à travers une médiation infinie de la matière par la forme, et partant aussi par là négation de la matière. Cette médiation infinie constitue en même temps une unité du rapport avec soi ; et par là l'existence en se développant est devenue une totalité, le monde phénoménal, le monde de la finité de la réflexion (1).

b. CONTENU ET FORME.

§ CXXXIII.

L'exteriorité (2) du monde des phénomènes est une totalité, et elle est complétement contenue dans son rapport avec soi (3). Le rapport du phénomène avec lui-même est ainsi complétement déterminé, il renferme en lui-même la

(1) Comme dans le phénomène la forme détermine la matière, elle y constitue le *Grund*, le fondement, la raison d'être de la matière, et par cela même elle y constitue le moment essentiel, ou, comme a le texte, l'essence, la réflexion sur soi vis-à-vis de la matière qui en fait le moment *inessentiel*, ou immédiat, ou, comme a le texte, l'*immédiatité*. Mais, par cela même la forme phénoménale, ou le phénomène en tant que forme, a son fondement dans une autre déterminabilité de la forme, ce qui amène la médiation infinie de la matière (ou, comme dit le texte, *des Bestehen*) par la forme, et par là la négation de la matière, ou, suivant le texte, *das Nichtbestehen*. C'est cette médiation infinie dans son unité (laquelle est une unité réfléchie, l'unité d'un rapport avec soi) qui constitue le monde phénoménal — *Welt der Erscheinung* — lequel est aussi un monde fini, le monde de la *reflektirten Endlichkeit*, la finité réfléchie, ou de la réflexion, en ce que les phénomènes se réfléchissent les uns sur les autres sans atteindre à l'unité de la notion.

(2) *Das Aussereinander*.

(3) Le rapport dont il est question dans le paragraphe précédent.

forme, et pendant qu'il se trouve dans cet état d'identité, il la renferme comme matière essentielle (1). La forme est ainsi *contenu* (2) et, suivant sa déterminabilité développée, elle est la *loi* du phénomène. C'est dans la forme en tant qu'elle ne s'est pas réfléchie sur elle-même que gît le côté négatif du phénomène, sa dépendance et sa variabilité. C'est la forme indifférente et extérieure.

REMARQUE.

Dans l'opposition de la forme et du contenu il faut poser comme principe essentiel que le contenu n'est pas sans forme, mais qu'il renferme en lui-même la forme, et en même temps que la forme est un élément qui lui est extérieur. On a un dédoublement de la forme qui, d'un côté, en tant que chose qui se réfléchit sur elle-même, est contenu, et, d'un autre côté, en tant que chose qui ne se réfléchit pas sur elle-même, est une existence indifférente, extérieure au contenu. Ici on n'a qu'en soi le rapport absolu du contenu et de la forme, savoir, le passage réciproque de l'un dans l'autre (3), ce passage où le contenu n'est rien autre

(1) *Als wesentliches Bestehen.* Le *Bestehen* ce par quoi le phénomène subsiste, le substrat du phénomène, la matière n'est plus ici la matière indéterminée, mais la matière déterminée par la forme. Elle est, par conséquent, matière *essentielle*, ou, si l'on peut ainsi dire, *essentialisée.*

(2) C'est-à-dire que la matière et la forme se sont compénétrées de façon que la forme est inséparable de la matière, et qu'en ce sens elle est contenue.

(3) *Umschlagen : renversement, brusque changement.* Ici la forme et le contenu se renversent l'un dans l'autre ; c'est-à-dire, l'un est en soi virtuellement l'autre, de telle façon que l'un appelle l'autre et est inséparable de l'autre, mais ils ne se compénètrent pas comme dans le *rapport absolu.* Par conséquent, ce n'est qu'en soi, comme il est dit ci-dessus, qu'on a ici le *rapport absolu.*

chose que le changement de la forme en contenu, et la forme n'est rien autre chose que le changement du contenu en forme. Ce changement est une des déterminations les plus importantes. Mais c'est seulement dans le *rapport absolu* qu'il est posé.

Zusatz. Forme et contenu sont deux déterminations dont se sert fort souvent l'entendement réfléchissant, et en les concevant principalement de cette façon que le contenu constituerait l'élément essentiel et indépendant, et la forme au contraire l'élément inessentiel et dépendant. Mais le vrai est qu'ils sont tous les deux essentiels, et qu'il n'y a pas plus de contenu sans forme qu'une matière sans forme. Ce qui distingue le contenu de la matière (1) c'est que celle-ci, bien qu'elle ne soit pas virtuellement (2) amorphe, se produit cependant dans son existence (3) comme indifférente à l'égard de la forme, tandis que le contenu comme tel n'est ce qu'il est que parce qu'il contient la forme achevée (4). Mais la forme elle-même nous la trouvons comme une existence indifférente et extérieure au contenu ; ce qui a lieu parce que le phénomène est encore lié à l'extériorité (5).

(1) *Stoff oder Materie*.

(2) C'est-à dire que même en soi, et considérée dans son état virtuel la matière implique la forme, elle est la matière *de* la forme et *pour* la forme.

(3) *Daseyn*.

(4) *Ausgebildete Form : forme façonnée, réalisée*.

(5) *Aeusserlichkeit :* — La matière dans son *existence*, c'est-à-dire, telle matière particulière, bien qu'elle ait une forme, est cependant indifférente à cette forme en ce sens qu'elle peut en recevoir une autre. Dans le contenu la forme s'est spécialisée, elle est devenue forme spéciale du contenu, et c'est en ce sens qu'elle est forme achevée, réalisée. Mais comme la sphère de la phénoménalité ne peut s'affranchir de l'extériorité, ici aussi, bien que spécialisée, la forme demeure encore extérieure au contenu, ce qui revient à dire qu'on n'a pas encore l'unité parfaite de la forme et du contenu.

Si nous considérons, par exemple, un livre, nous verrons qu'à l'égard de son contenu il est indifférent qu'il soit écrit ou imprimé, qu'il soit relié en papier ou en peau. Mais l'on ne veut nullement dire par là que si l'on fait abstraction de cette forme indifférente et extérieure, le contenu lui-même n'a point de forme. Il y a sans doute assez de livres qu'on pourrait considérer relativement à leur contenu comme n'ayant pas de forme. Mais ici l'absence de forme est synonyme de difformité ; ce qui veut dire que le contenu n'est pas privé de forme, mais de sa forme véritable. Et cette forme est aussi peu indifférente au contenu, qu'elle constitue bien plutôt le contenu lui-même. Une œuvre d'art à laquelle fait défaut sa forme véritable n'est pas une véritable œuvre d'art. Et c'est une pauvre justification pour un artiste que de dire que s'il manque à son œuvre sa forme véritable, le contenu en est cependant bon et même excellent. Les œuvres d'art véritables sont celles où la forme et le contenu sont identiques. On pourra dire que le contenu de l'*Iliade* est le siége de Troie, ou d'une façon plus déterminée la colère d'Achille. C'est là tout, mais c'est aussi bien peu. Car ce qui fait l'*Iliade* ce qu'elle est, c'est la forme poétique qui en a façonné le contenu. Le contenu de *Roméo et Juliette* est la mort des deux amants, conséquence de l'inimitié de leurs deux familles. Mais ce n'est pas là non plus l'œuvre immortelle de Shakspeare. — Pour ce qui concerne ensuite le rapport de la forme et du contenu dans le domaine de la science, il faut rappeler à cet égard la différence de la philosophie et des autres sciences. La finité de ces dernières vient en général de ce que la pensée, en tant qu'activité purement formelle, y reçoit son contenu comme

un contenu donné et qui vient du dehors, et qui n'est pas saisi comme un contenu déterminé du dedans par la pensée qu'il renferme, et que par suite la forme et le contenu ne s'y compénètrent pas complétement. La philosophie, par contre, élimine cette scission, et c'est ainsi qu'elle est la connaissance infinie. Mais on ne veut ordinairement reconnaître à la pensée philosophique elle-même qu'une activité purement formelle, et cela surtout pour la logique. La logique n'ayant pour objet que des pensées comme telles, il va de soi qu'elle n'a point de contenu. C'est ainsi du moins qu'on la conçoit. Si par contenu on entend seulement ce que l'on touche avec les mains, ou l'être sensible en général, il faudra sans doute accorder que la philosophie en général et la logique en particulier n'ont point de contenu, c'est-à-dire un contenu qui tombe sous la perception sensible. Et cependant la conscience ordinaire et le langage eux-mêmes nous apprennent que par contenu il ne faut pas seulement entendre les objets de la perception sensible, ni la simple existence en général (1). Lorsqu'on dit d'un livre qu'il ne contient rien (2), on n'entend pas dire qu'il ne contient que des feuilles vides, mais que son contenu est comme s'il n'était pas. Et en examinant la chose de près on voit que pour la conscience développée le contenu réside dans la conformité avec la pensée (3). Mais par là

(1) Hégel veut dire que la notion du contenu dépasse non-seulement la sphère des choses sensibles, mais celle des choses suprasensibles en tant qu'on n'affirme d'elles que la simple existence.

(2) *Inhaltlosen : sans contenu.*

(3) *Gedankenmässigkeit : conformité des pensées.* Pour la conscience développée, formée (*gebildete*), le véritable contenu est dans la *conformité avec la pensée*, ou, comme dit le texte, dans la *conformité des pensées;* ce qui

on accorde en même temps qu'on ne doit pas regarder la pensée comme indifférente au contenu et comme une simple forme, et que non-seulement dans l'art, mais dans toute autre sphère, la vérité et la valeur du contenu sont essentiellement fondées sur l'identité du contenu et de la forme.

§ CXXXIV.

Mais l'existence immédiate est une déterminabilité de la matière aussi bien que de la forme (1). Par conséquent, si, d'un côté, cette existence immédiate est extérieure à la déterminabilité du contenu (2), de l'autre, cette extériorité que le contenu renferme, par là que la matière est un de ses moments, lui est essentielle. Le phénomène ainsi posé constitue ce *rapport* où un seul et même terme, le contenu, en tant que forme développée, se produit comme extériorité et opposition d'existences indépendantes et comme leur rapport identique tout à la fois. Et c'est seulement dans ce rapport que les différences (3) sont ce qu'elles sont (4).

revient ici au même. Car ce que veut dire Hégel c'est que la pensée, ou les pensées sont au fond le contenu, et que par suite celui qui pense le contenu ne le pense dans sa vérité qu'autant que sa pensée est conforme à la pensée de ce contenu ; ce qui constitue précisément la conformité des pensées.

(1) Puisqu'elles existent d'abord à l'état immédiat, ainsi qu'on l'a vu § CXXVI.

(2) Puisque dans le contenu la forme et la matière se réfléchissent complétement l'une sur l'autre.

(3) *Die Unterschiendenen : les termes différenciés*, c'est-à-dire, les différentes existences indépendantes.

(4) La différence entre le *Schein* et l'*Erscheinung* consiste en ce que, dans le premier, l'essence apparaît en elle-même, tandis que, dans le second, elle se manifeste ou apparaît extérieurement. Dans le premier elle pose les éléments et les conditions de sa manifestation, et ce n'est que lorsque ces conditions sont achevées qu'elle se manifeste. L'*existence* touche au phéno-

mène, mais elle n'est pas encore le phénomène. Ce qui existe *peut* ou *doit* se manifester, mais il ne se manifeste qu'autant qu'il est devenu *une chose* ayant une *matière* et une *forme*, et qu'il a atteint ce moment où une chose subsiste et ne subsiste pas, où sa subsistance est la subsistance d'une autre chose, et partant sa propre non-subsistance ou négation, et où, réciproquement, la subsistance de cette dernière est sa propre négation et la subsistance de la première ; contradiction qui amène le phénomène, ou, pour mieux dire, constitue le phénomène. (Voy. § CXXX.) On se représente généralement l'*être* et l'*existence* comme quelque chose de plus élevé que le phénomène. Mais comme on le voit, l'être et l'existence elle-même ne sont que des abstractions, des déterminations imparfaites vis-à-vis du phénomène. L'*existence* c'est l'essence qui ne possède pas encore les conditions nécessaires pour se manifester. Et c'est ce qu'on admet, au fond, lorsqu'on dit que l'œuvre réalisée vaut mieux que l'œuvre à l'état abstrait, ou de projet. D'où l'on voit aussi que le phénomène ne se produit pas hors de l'essence, mais qu'il n'est que l'essence qui se manifeste. Car l'essence ne peut manifester que sa propre nature, et le phénomène ne peut être que le phénomène de l'essence (§ CXXXI). — Voici maintenant les principales déterminations et déductions à partir du § CXXXI. On a : 1° le *phénomène* ayant un contenu et une forme ; 2° la *loi* (*das Gesetz*, la manière dont le phénomène est posé), et l'opposition du monde phénoménal et du monde suprasensible (*erscheinende und an sich seyende Welt*) ; et 3° le *rapport essentiel* ou d'*essence* de ces deux mondes. — Et d'abord, il faut remarquer qu'il y a dans le phénomène un *contenu* et une *forme*. Le *contenu* diffère de la *matière* en ce que celle-ci a bien une forme et ne peut subsister sans elle (voy. § CXXVII et suiv.), mais elle est en même temps indifférente à telle ou telle forme, tandis que le contenu et la forme sont inséparables, en ce sens que *tel contenu* a *telle forme*, et que, par conséquent, un contenu n'est tel que parce qu'il possède sa forme propre et développée. On pourrait dire que le contenu est la matière, mais la matière qui a été pénétrée par la forme, de telle sorte que, la matière étant donnée, la forme est donnée aussi, et réciproquement. Ainsi, par exemple, un bloc de marbre peut devenir une colonne ou une statue, ou autre chose. Mais une statue cesse d'être statue dès qu'elle perd sa forme. Et non-seulement il faut que la statue ait *une* forme, mais qu'elle ait sa forme véritable, la forme qui seule exprime et peut exprimer son contenu, de façon qu'avec sa forme son contenu lui-même disparaît. « Les véritables œuvres d'art, dit Hégel (voy. ci dessus, p. 82), sont celles où la forme et le contenu ne font qu'un. On pourrait dire que le contenu de l'*Iliade* est le siége de Troie, ou, mieux encore, la colère d'Achille. On aurait ainsi le *tout*, et cependant on aurait bien peu ; car ce qui constitue l'*Iliade* est la forme poétique dont ce contenu a été revêtu. Le contenu de *Roméo et Juliette* est la mort des deux amants amenée par les querelles des deux familles. Mais ce n'est pas là l'immortelle tragédie de Shakspeare. » Dans la véritable connaissance ou dans la

science absolue la forme et le contenu sont inséparables, de telle façon que la forme paraît et disparaît avec le contenu, et réciproquement. (Conf. mon *Introduction*, chap. XI et XII.) De même qu'il n'y a qu'une seule forme pour les idées ou les principes, qu'on les considère en eux-mêmes ou dans leurs rapports, ainsi il ne peut y avoir qu'une seule et absolue démonstration pour un seul et même objet. C'est une erreur de croire qu'il y a plusieurs démonstrations. Lorsqu'il y a plusieurs démonstrations, ou l'une d'elles est la seule et vraie démonstration, et en ce cas les autres ne sont pas des démonstrations, et elles sont superflues, ou bien aucune d'elles n'est une vraie démonstration, et en ce cas il n'y aura point de démonstration, car ce n'est pas par leur réunion qu'on obtiendra une démonstration absolue. — Le phénomène a donc une forme et un contenu. Cependant, comme il y a un côté *extérieur* dans le phénomène, la forme et le contenu ne coïncident pas toujours ; c'est-à-dire le phénomène a une forme, mais il n'a pas toujours sa forme véritable. Par exemple, une œuvre d'art, ou une pensée, ou le corps, n'a pas toujours sa forme propre, la forme qui exprime le mieux son contenu. Cela fait que dans le phénomène la forme, tout en étant inséparable du contenu, demeure extérieure au contenu, c'est-à-dire ne lui est pas encore identique. Et, en effet, le phénomène est, ainsi qu'on l'a vu (§ CXXX), la contradiction, laquelle consiste en ce que la *chose* ne subsiste qu'en se niant elle-même, et en posant une autre chose, laquelle, à son tour, ne subsiste qu'en se niant elle-même et en posant la première. D'où il suit que le phénomène se réfléchit avec sa forme et son contenu sur un autre phénomène, ce qui veut dire qu'il y a dans le phénomène un côté extérieur qui affecte sa forme et son contenu, qui le rend dépendant d'un autre phénomène, et qui fait que sa forme et son contenu ne coïncident pas et ne sont pas identiques. Ainsi, il y a dans le phénomème deux éléments : l'élément par lequel il subsiste, ou l'élément *essentiel*, et l'élément par lequel il ne subsiste pas, ou l'élément *inessentiel*. C'est par ce dernier qu'il est transitoire, fini et soumis au changement. Cependant, cet élément *inessentiel* par lequel le phénomène ne subsiste pas fait qu'un autre phénomène subsiste, lequel se trouve vis-à-vis du premier dans le même rapport. Par conséquent, la forme et le contenu d'un phénomène sont tellement liés à la forme et au contenu d'un autre phénomène que la non-subsistance de la forme et du contenu de l'un fait la subsistance de la forme et du contenu de l'autre. Cette contradiction s'efface par ce mouvement réfléchi qui fait que la position — l'être-posé — le *Gesetztseyn* — d'un phénomène est la position de l'autre, et que l'on a ici une seule et même subsistance — *Ein Bestehen* — un seul et même terme qui subsiste sous les phénomènes différents. Par là le côté *inessentiel* du phénomène disparaît, et l'on n'a que l'élément qui persiste, l'élément essentiel et invariable, c'est-à-dire, la *loi* — *das Gesetz* — du phénomène. La loi du phénomène n'est pas une simple forme, comme on a l'habitude de se la représenter, mais elle a un contenu, et le même

contenu que le phénomène. La loi de la chute, par exemple, suppose et enveloppe le temps, l'espace, la matière, etc., lesquels constituent à la fois sa forme et son contenu ; et c'est parce qu'on considère le temps, ou l'espace, ou la matière dans leur état abstrait et séparément, que la loi apparaît comme une pure forme. Ainsi donc, on a, d un côté, la loi, et, de l'autre, le phénomène, et par conséquent une série, un monde de lois, monde qu'on peut appeler suprasensible, en face du monde des phénomènes. Si l'on compare ces deux mondes, le monde des lois apparaîtra d'abord comme constituant l'élément essentiel, persistant et invariable, et le monde des phénomènes comme constituant l'élément inessentiel et variable des choses. Cependant, à côté de l'élément inessentiel, il y a, on l'a vu, dans le phénomène, un élément essentiel, ce par quoi il subsiste, et, par ce côté, le phénomène est identique quant à la forme et quant au contenu. La différence entre le phénomène et la loi consisterait, par conséquent, en ce qu'outre l'élément essentiel, il y a dans le phénomène un élément inessentiel, cet élément par lequel il ne subsiste pas. Mais cet élément, qui apparaît comme un élément inessentiel dans tel ou tel phénomène, est lui aussi un élément constitutif et invariable du monde phénoménal, puisque c'est en ne subsistant pas qu'un phénomène amène un second phénomène, et que celui-ci, à son tour, amène le premier. Cet élément non subsistant et variable est donc lui aussi la *loi* du monde phénoménal, laquelle se trouve envelopper par là le double élément du phénomène, l'élément essentiel et l'élément inessentiel. C'est qu'en réalité le monde suprasensible et le monde phénoménal ne sont que deux faces d'une seule et même essence. Et, en effet, ce mouvement refléchi du monde phénoménal, cette unité de rapport qui fait qu'un phénomène, en se réfléchissant sur un autre phénomène, se réflechit au fond sur lui-même, n'est autre chose que la *loi* qui se pose elle-même dans le phénomène, et qui nie le phénomène tout en le posant, et qui le nie en le faisant passer dans un autre phénomène, tout en conservant leur unité et l'unité de leur rapport. La loi pose un phénomène, et elle nie ce phénomène pour poser un autre phénomène, lequel phénomène étant posé, le premier se trouve aussi ramené, et ainsi de suite pour tous les autres. Et, en niant sa première position, la loi nie sa propre position, c'est-à-dire, elle se nie elle-même, et elle se nie elle-même précisément parce qu'elle est la loi, et qu'elle fait l'unité et le rapport du monde phénoménal. C'est ainsi que la forme et le contenu de la loi se sont complétement développés. Le contenu de la loi n'est plus un contenu abstrait et indéterminé, mais un contenu concret et déterminé qui engendre et enveloppe les phénomènes, et les phénomènes, à leur tour, sont ramenés à leur unité dans la loi. Il n'y a rien dans le monde des phénomènes qui ne soit pas dans le monde des lois, et, réciproquement, il n'y a rien dans le monde des lois qui ne soit pas dans le monde des phénomènes. Ces deux mondes forment deux *totalités* qui se renversent, si l'on peut ainsi s'exprimer, l'une dans l'autre,

c. LE RAPPORT (1).

§ CXXXV.

1). Le rapport immédiat est celui du *tout* et des *parties*. Le contenu est le *tout* et est composé de *parties* (la forme), le contraire de lui-même. Les parties se différencient les unes des autres et constituent l'élément indépendant. Et cependant elles ne sont parties que dans l'identité de leur rapport réciproque, ou qu'autant qu'elles forment un tout par leur ensemble. Mais l'ensemble est l'opposé et la négation des parties.

Zusatz. Le rapport essentiel est le mode déterminé, et absolument général de l'existence du phénomène (2). Tout ce qui existe est en rapport, et ce rapport constitue le vrai de toute existence. Par là ce qui existe n'est pas pour soi

parce qu'elles ne sont, au fond, que deux faces d'une seule et même essence. La différence entre ces deux mondes est la différence du moment *immédiat* et du moment *médiat* et *réfléchi*. Si l'on considère le moment *immédiat* de l'existence, on aura le monde phénoménal. Si l'on considère le moment *médiat* on aura le moment suprasensible. En d'autres termes, si l'on considère le simple *être* des phénomènes on aura le monde phénoménal. Si l'on considère les phénomènes dans leur totalité et dans leur rapport on aura le monde suprasensible. Or, par cela même que l'essence conserve ici ces deux formes, on n'a pas encore l'identité de ces deux mondes, mais seulement leur *rapport essentiel*, — *Wesentliche Verhältniss*.

(1) C'est-à-dire *rapport essentiel* ou *d'essence*, ou *suivant l'essence*, que, comme on l'a vu (§ CXXXIII), Hégel appelle aussi *rapport absolu*, ou simplement, comme ici, le *rapport*, c'est-à-dire le rapport véritable, ou dans le sens strict du mot. Car deux termes sont vraiment en rapport lorsqu'il le sont par leur essence. Et ce rapport est aussi le *rapport absolu*, parce qu'il n'est pas encore la notion, mais il y touche et fait avec la *réalité* (§ CXLII) le passage de la sphère de l'essence à celle de la notion.

(2) Le texte a seulement : *des Erscheinens : de l'apparaître phénoménal*.

d'une façon abstraite, mais seulement dans l'autre, et dans cet autre il est en rapport avec lui-même; et le rapport absolu est l'unité du rapport avec soi-même et du rapport avec l'autre.

Le rapport du tout et des parties est un rapport faux (1) en ce sens que la notion et la réalité n'y coïncident pas. La notion du tout consiste à contenir des parties. Mais lorsqu'on pose le tout tel qu'il est suivant sa notion, c'est-à-dire lorsqu'on le divise en parties, il cesse d'être le tout. Il y a sans doute des choses qui correspondent à ce rapport, seulement elles sont par cela même des existences inférieures et imparfaites. Il faut rappeler à cet égard que lorsque dans une explication philosophique il est question du faux, il ne faut entendre la chose que comme si le faux n'existait pas. Un mauvais état, ou un corps malade peuvent bien exister, mais ces objets sont faux, en ce que leur notion et leur réalité ne correspondent pas l'un à l'autre.—Le rapport du tout et des parties est le rapport immédiat qui par cela même se rapproche le plus de l'entendement réfléchissant, et auquel celui-ci s'arrête lorsqu'il s'agit cependant de rapports plus profonds. Ainsi, par exemple, on ne doit point considérer les membres et les organes d'un corps vivant comme s'ils étaient de simples parties, car ce qu'ils sont ils le sont dans leur unité, et en se différenciant l'un l'autre. C'est sous le scalpel de l'anatomiste que les membres et les organes deviennent de simples parties. Mais dans cet état ce n'est plus à un corps vivant, c'est à un cadavre que l'on a affaire. On ne veut pas dire par là qu'on

(1) *Unwahr : imparfait*. Voy. ci-dessous.

ne doit pas décomposer ainsi le corps vivant, mais seulement que le rapport extérieur et mécanique du tout et des parties est insuffisant pour saisir la vie organique dans sa vérité. Et cette insuffisance est bien plus grande encore lorsqu'il s'agit de l'esprit et des sphères diverses du monde spirituel. Bien que la psychologie ne parle pas expressément des parties de l'âme ou de l'esprit, cependant, par là qu'elle suit les procédés abstraits de l'entendement, elle s'en tient au fond à ce rapport fini; c'est-à-dire les diverses formes de l'activité de l'esprit, qu'elle appelle forces et facultés, elle les considère dans leur isolement, elle se borne à les énumérer et à les décrire en les juxtaposant.

§ CXXXVI.

2). L'unité et l'identité de ce rapport absolu, qui contient le rapport avec soi, impliquent par là même immédiatement son rapport *négatif* avec soi, et cela comme médiation où un seul et même terme est indifférent à l'égard de la différence (1), et où c'est le rapport négatif avec soi qui fait que chaque terme, en se réfléchissant sur lui-même, se différencie et se réfléchit sur l'autre, et, réciproquement, en se réfléchissant sur l'autre, revient à son premier rapport avec lui-même et à son indifférence. C'est là la *force* et *sa manifestation extérieure* (2).

(1) Chaque terme est indifférent à l'égard de la différence, précisément parce que les deux termes différents, se réfléchissant l'un sur l'autre, sont chacun l'autre, et par suite dans ce mouvement réciproque ils sont indifférents, ou, pour mieux dire, ils reviennent à leur indifférence, qui n'est plus l'indifférence abstraite, mais l'indifférence négative et concrète — la négation de la négation.

(2) *Aeusserung : extérioration.*

REMARQUE.

Le rapport du tout et des parties est le rapport immédiat, et, par conséquent, un rapport superficiel (1), l'identité avec soi qui se change en différence. On va du tout aux parties, et des parties au tout, et l'on oublie dans l'un des deux termes son opposition avec l'autre, en ce que l'on prend tour à tour chacun d'eux séparément, et comme une existence indépendante. Ou bien encore, comme les parties doivent subsister dans le tout, et que celui-ci à son tour doit être composé de parties, on considère comme élément subsistant (2) tantôt le tout et tantôt les parties, et dans les deux cas on considère comme inessentiel le contraire de l'élément subsistant. Le rapport mécanique dans sa forme superficielle consiste en général en ce que les parties y sont comme indépendantes les unes à l'égard des autres, et à l'égard du tout.

Le progrès infini qui concerne la divisibilité de la matière peut se ramener à ce rapport, et l'on peut voir qu'il n'est que l'alternative abstraite de ces deux côtés. On considère une chose d'abord comme tout, et puis on la détermine comme partie. On oublie ensuite cette détermination, et ce qui était partie on le considère comme tout. Ce tout devient de nouveau partie, et ainsi à l'infini. Mais cette infinité considérée telle qu'elle est, c'est-à-dire comme infinité négative, est le moment négatif du rapport absolu

(1) *Gedankenlose : sans pensée*, où la pensée ou notion du rapport absolu n'existe que d'une façon imparfaite, superficielle.

(2) *Das Bestehende :* ce qui subsiste et fait subsister.

avec lui-même (1); c'est la force, qui en tant que unité interne (2), est le tout identique avec lui-même, et qui supprime cette unité et se manifeste; et, réciproquement, c'est la manifestation (3) qui disparaît et revient à la force.

Malgré cette infinité, la force est aussi finie. Car le contenu un et identique de la force et de la manifestation ne constitue d'abord qu'une identité en soi, une identité où les deux côtés du rapport ne font pas encore chacun en lui-même l'identité concrète et pour soi, ou le totalité de tous les deux. Par conséquent, ils sont encore distincts, et le rapport est un rapport fini. D'où il suit que la force a besoin d'une sollicitation extérieure, qu'elle agit aveuglément, et que, par suite de cette imperfection de la forme, son contenu est aussi un contenu contingent et limité. C'est un contenu qui n'est pas encore vraiment identique avec la forme; il n'est pas comme notion et comme but qui est déterminé en et pour soi. Cette différence (4) est de la plus haute importance, mais elle n'est pas aisée à saisir. C'est dans la notion de finalité que nous la verrons se déterminer d'une manière exacte. Si on la perd de vue, on sera

(1) Le texte a : *ist die negative Beziehung des Verhältnisses auf sich. Beziehung* et *Verhältniss* signifient tous les deux *rapport*. Seulement *Verhältniss* est ici employé pour exprimer le *rapport essentiel* ou *absolu*. Par conséquent, cette phrase veut dire que le rapport absolu n'est tel que parce qu'il est un rapport avec soi, et un rapport négatif (la négation de la négation) ou, ce qui revient ici au même, parce qu'il contient le moment négatif.

(2) *Insichseyn*. La force est l'*Insichseyn* (l'être-en-soi, ou l'être qui est revenu sur lui-même) relativement au tout et aux parties, en ce que le tout et les parties y trouvent leur unité.

(3) C'est-à-dire le tout et les parties qui en tant que tout et parties sont la manifestation, l'*exterioration* de la force.

(4) De la force et du but.

amené à confondre Dieu avec la force. C'est cette confusion qui a conduit Herder à sa fausse conception de Dieu (1).

On entend répéter que la nature de la force est inconnue et que ce qu'on connaît c'est seulement sa manifestation. Mais, d'abord, le cercle entier des déterminations de la force est le même que celui de sa manifestation, et par suite l'explication d'un phénomène par une force est une tautologie vide. Ainsi ce qui demeure inconnu n'est dans le fait rien autre chose que la forme vide de la réflexion sur soi (2), par laquelle seulement la force se distingue de sa manifestation. Cette forme est cependant elle aussi une chose bien connue. Cette forme n'ajoute rien au contenu et à la loi qui ne peuvent être connus que par leur manifestation. On prétend aussi généralement que par suite de cette ignorance on ne peut rien affirmer de la force. Mais alors on ne conçoit pas pourquoi on aurait introduit cette forme de la force dans la science.

Il est cependant vrai de dire, d'un autre côté, que la nature de la force est quelque chose d'inconnu. Mais cela tient à ce qu'ici l'on n'a encore ni la nécessité de la connexion interne du contenu, ni la nécessité du contenu lui-même, et cela par la raison que le contenu est en lui-même limité et que, par conséquent, sa déterminabilité il la reçoit par l'intermédiaire d'un terme qui est hors de lui.

Zusatz I. On doit considérer le rapport de la force et de sa manifestation, relativement au rapport immédiat du tout et des parties comme un rapport infini, en ce que l'identité

(1) Pour Herder, en effet, Dieu c'est la force qui se manifeste sous des formes diverses dans les produits de la nature et de l'art.

(2) C'est-à-dire le moment abstrait, immédiat et virtuel de la force.

des deux côtés qui n'existait que virtuellement dans le rapport du tout et des parties, se trouve maintenant posé dans le rapport de la force et de sa manifestation. Le tout, bien qu'en soi composé de parties, cesse cependant d'être un tout par là qu'il est partagé, tandis que la force s'affirme comme force en se manifestant, et dans sa manifestation elle revient sur elle-même, car la manifestation est elle aussi la force. Mais il faut dire, en outre, que ce rapport est lui aussi un rapport fini. Et sa finité vient de ce qu'il est médiatisé, tandis que la finité du rapport du tout et des parties vient au contraire de sa forme immédiate (1). La finité du rapport médiat de la force et de sa manifestation consiste d'abord en ce que chaque force est conditionnée, et ne peut subsister que par l'intermédiaire d'une autre. La force magnétique, par exemple, a son support dans le fer dont les autres propriétés (couleur, poids spécifique, rapport avec les acides, etc.) sont indépendantes de ce rapport avec le magnétisme. Il en est de même de toutes les autres forces. Elles sont toutes conditionnées et médiates. En outre, la finité de la force vient aussi de ce que pour se manifester elle a besoin d'une sollicitation. Ce par quoi la force est sollicité est lui-même la manifestation d'une force qui pour se manifester doit aussi être sollicitée. On a ainsi de nouveau le progrès infini, ou bien la réciprocité du sollicitant et du sollicité, où l'on n'atteint jamais au commencement absolu du mouvement. La force n'est pas

(1) *Unmittelbarkeit* : de son immédiatité. Ainsi dans le rapport du tout et des parties les termes ne se sont pas encore médiatisés ; dans le rapport de la force et de sa manifestation les termes se médiatisent, mais sans pouvoir atteindre leur unité.

encore le but qui se détermine lui-même. Son contenu est donné d'une façon déterminée ; et en se manifestant elle est, comme on dit, aveugle dans ses effets. Ce qu'on doit entendre par là c'est précisément que la manifestation abstraite de la force se distingue de l'activité suivant le but.

Zusatz II. Bien qu'on doive rejeter comme dépourvue de fondement cette assertion si souvent répétée que c'est la manifestation de la force, et non la force elle-même qu'on peut connaître, et qu'on doive la rejeter par la raison que la force consiste précisément à se manifester, et que par suite dans la totalité de la manifestation, considérée comme loi, nous connaissons la force elle-même, il ne faut pas cependant méconnaître que dans l'affirmation de l'incompréhensibilité de l'en-soi de la force, il y a comme un juste pressentiment de la finité de ce rapport (1). Les manifestations particulières d'une force s'offrent à nous, d'abord, dans leur multiplicité indéterminée et dans leur individualisation comme contingentes. Nous ramenons ensuite cette multiplicité à son unité interne, que nous désignons par le nom de force, et en y reconnaissant la loi qui y domine nous acquérons la conscience de la nécessité de l'être en appa-

(1) L'*en soi* de la force, ou la force en soi constitue le moment virtuel et immédiat — l'immédiatité — de la force. Ce que l'on se représente comme incompréhensible dans la force c'est précisément cette abstraction de la force. C'est comme la chose en soi qui n'est que l'abstraction de la chose. Cette incompréhensibilité vient de ce qu'on ne saisit pas la force et les choses en général dans leur réalité concrète. Relativement à la force cette incompréhensibilité contient comme un pressentiment, une vue obscure de la finité de ce rapport. Car, pour que la force sorte de cet état immédiat, il faut ces conditions et cette sollicitation dont il est question ci-dessus ; ce qui fait précisément sa finité.

rence contingent (1). Mais les diverses forces apparaissent elles aussi comme multiples, et dans leur simple juxtaposition comme contingentes. C'est ainsi que dans la physique empirique on parle de la force de gravité, des forces électrique, magnétique, etc., et que pour la psychologie empirique la mémoire, l'imagination, la volonté, etc., sont également des forces (2). Ici revient le besoin de réunir dans la conscience ces forces diverses en une certaine unité. Mais on ne satisfait pas ce besoin en les ramenant à une force originaire commune. Ce que l'on a dans cette force originaire n'est en réalité qu'une abstraction vide, aussi vide que la chose en soi. C'est là ce qui fait que le rapport de la force et de sa manifestation est un rapport essentiellement médiat, et qu'il est, par conséquent, contraire à la notion de la force que de la considérer comme originaire, ou comme ayant en elle-même sa raison. Relativement à la nature de la force on peut bien admettre cette doctrine suivant laquelle le monde serait une manifestation de la force divine. Mais on ne doit pas admettre que Dieu lui-même ne soit qu'une simple force, parce que la force est une détermination subordonnée et finie. C'est dans ce sens qu'au réveil, comme on dit, de la science l'Église aussi condamna comme impie la tentative de vouloir ramener tous les phénomènes de la nature aux forces qui en font le substrat. L'Église condamna cette tentative parce

(1) *Des scheinbar Zufälligen :* contingent *en apparence*, par cela même que sous cette réalité apparente il y a la nécessité.

(2) Ce qu'en français on appelle *faculté*, en allemand on l'appelle *force*. Ainsi l'on dit : *Erinnerungskraft, Einbildungskraft*, etc. (*force de mémoire, force d'imagination*, etc.). D'ailleurs la faculté est une force à l'état immédiat et virtuel.

que, si c'est la force de gravitation, la force végétative, etc., qui produisent le mouvement des corps célestes, la croissance des plantes, il ne reste rien pour le gouvernement divin du monde, et Dieu se trouve ravalé au rôle de simple spectateur, d'un spectateur oisif du jeu de ces forces. Les savants, et particulièrement Newton, tout en se servant, pour expliquer les phénomènes de la nature, de la forme réfléchie de la force, ont, il est vrai, expressément déclaré que par là il n'entendaient nullement porter atteinte à la gloire et à la puissance de Dieu comme créateur et providence du monde. On ne saurait cependant nier que, dans cette explication des phénomènes de la nature par les forces, l'entendement discursif (1) finit par isoler les forces et par les considérer chacune dans sa finité comme constituant un terme dernier (2); de telle sorte qu'en face de ce monde fini de forces et de matières indépendantes il ne reste comme détermination de la nature divine que l'infinité abstraite d'une essence inaccessible et extra-mondaine. C'est là le point de vue du matérialisme et de la doctrine moderne de l'*éclaircissement* (3), qui, dans le désespoir d'affirmer ce qu'est Dieu, se borne à affirmer qu'il est. Mais si dans ce débat l'Église et la conscience religieuse, d'un côté, ont raison de déclarer que ces formes finies de l'entendement sont insuffisantes pour s'élever à la vraie connaissance de la nature, ainsi que des sphères diverses du monde spirituel, on doit reconnaître, d'un autre côté, que la science

(1) *Der raisonnirende Verstand* : *l'entendement qui raisonne,* à la différence de la pensée spéculative.

(2) *Ein Letztes* : un terme, un principe qui se suffit à lui-même.

(3) *Aufklärung*. Voy. vol. I, p. 148.

empirique a aussi raison de ne pas s'en tenir à la croyance abstraite en la création et en le gouvernement divin du monde, et de revendiquer et soumettre ce dernier et les êtres qu'il contient à la connaissance scientifique. Si notre conscience religieuse fondée sur l'autorité de l'Église nous enseigne que c'est Dieu qui par sa volonté toute-puissante a créé le monde, que c'est lui qui dirige les astres dans leurs mouvements, et qui communique à toute créature son être et son bien, il reste toujours la question du *pourquoi*, et c'est la réponse à cette question qui constitue le champ commun de la science, de la science empirique, aussi bien que de la philosophie. Lorsque la conscience religieuse refuse de reconnaître ce problème et le droit qu'il implique, et qu'elle en appelle à l'imperscrutabilité des décrets divins, elle se place, elle aussi, sur le terrain de l'entendement explicatif (1) dont il a été question ci-dessus. Et un tel appel doit être simplement considéré comme l'affirmation arbitraire d'une humilité qui n'est nullement l'humilité chrétienne, mais l'humilité de l'orgueil et du fanatisme, et qui est en opposition avec le précepte de la religion chrétienne qui nous prescrit expressément de connaître Dieu en esprit et en vérité.

§ CXXXVII.

La force, en tant qu'elle est le tout qui est dans un rapport négatif avec lui-même, se repousse elle-même et se

(1) *Verstandesaufklärung.* La théorie de l'explication est, en effet, une théorie de l'entendement abstrait, de l'entendement qui ne s'élève pas à l'unité concrète de la pensée spéculative.

manifeste (1). Mais, comme cette réflexion sur l'autre — la différence des parties — est tout aussi bien une réflexion sur soi, la manifestation de la force est une médiation à travers laquelle la force revient sur elle-même et se rétablit comme telle. C'est sa manifestation elle-même qui opère la suppression de la différence des deux côtés du rapport, et pose l'identité qui fait en soi le contenu (2). La force trouve, par conséquent, sa vérité dans un rapport dont les côtés sont simplement différenciés comme côté *intérieur* et côté *extérieur* (3).

§ CXXXVIII.

3). Le côté intérieur est la raison d'être, en tant que simple forme (4), d'un des côtés du phénomène et du rapport absolu ; c'est la forme vide de la réflexion sur soi en face de laquelle se trouve l'existence en tant que forme elle aussi de l'autre côté du rapport, avec la détermination vide de la réflexion sur l'autre en tant que côté extérieur. Leur identité c'est le contenu, c'est l'unité achevée (5) de la réflexion sur soi et et de la réflexion sur l'autre, réalisée

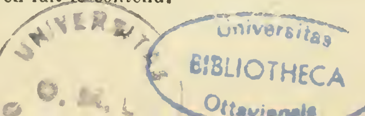
(1) *Ist, diess, sich von sich abzustossen und sich zu äussern* : la force *est ceci : se repousser soi-même de soi-même et se manifester.*

(2) Le contenu de ce rapport est une identité *en soi*, et non *pour soi*, parce que les deux termes du rapport sont encore différenciés.

(3) *Das Innere und das Aussere : l'intérieur et l'extérieur.*

(4) Le texte a : *ist der Grund wie er als die blosse Form*, etc. : *est la raison d'être telle que la raison d'être est en tant que simple forme,* etc. C'est-à-dire que le côté intérieur, ou l'*intérieur* du monde phénoménal, n'est pas la raison d'être en tant que simple raison d'être, mais on peut dire que l'*intérieur* est relativement à l'*extérieur* ce que la *raison d'être* est relativement à *l'existence.*

(5) *Erfüllte : remplie :* c'est-à-dire que le mouvement de la force remplit ce rapport, pose la réalité qui en fait le contenu.


Universitas BIBLIOTHECA Ottaviensis

par le mouvement de la force. Elles forment ainsi un seul et même tout, et c'est cette unité qui fait le contenu.

§ CXXXIX.

Ainsi le côté extérieur a : 1° le même contenu que le côté extérieur. Ce qui se trouve intérieurement dans la force s'y trouve aussi extérieurement. Le phénomène ne manifeste rien qui ne soit dans l'essence, et il n'y a rien dans l'essence qui ne se manifeste.

§ CXL.

Mais 2° le côté intérieur et le côté extérieur sont aussi et entièrement opposés en tant que déterminations de la force, et ils sont opposés comme deux abstractions, l'une de l'identité avec soi, et l'autre de la simple multiplicité ou réalité. Mais par là qu'ils sont des moments d'une seule et même forme, ils sont identiques, de telle façon que ce qui se trouve posé dans l'une de ces deux abstractions est aussi immédiatement posé dans l'autre. Par conséquent, ce qui n'est qu'un côté intérieur n'est aussi qu'un côté extérieur, et ce qui n'est qu'un côté extérieur n'est aussi, d'abord, qu'un côté intérieur.

REMARQUE.

C'est l'erreur ordinaire de la réflexion que de considérer l'essence comme une existence purement interne. Une telle conception de l'essence est elle-même une conception tout à fait extérieure, et l'essence ainsi conçue est une abstraction extérieure et vide. — « Nul esprit créé, dit un poëte, ne saurait pénétrer dans l'essence intime de la nature; trop

heureux lorsqu'il en connaît l'enveloppe extérieure (1). » Il aurait dû dire plutôt que c'est lorsqu'il considère l'essence de la nature comme une existence purement intérieure que cet esprit n'en connaît que l'enveloppe extérieure (2). — Dans la nature, ainsi que dans l'esprit, la notion, le but, la loi, tant qu'ils ne sont que des dispositions intérieures, ne sont que de simples possibilités. On n'a d'abord qu'une nature inorganique, qu'une science d'un troisième terme, qu'une force étrangère, etc. (3).— Tel est l'homme extérieurement, c'est-à-dire dans son action (car on ne dira pas que cela n'est vrai que pour la vie corporelle extérieure), tel il est intérieurement; et lorsqu'il n'est moral, vertueux, etc., qu'intérieurement, c'est-à-dire dans ses desseins et ses intentions, et que son être extérieur ne s'accorde pas avec ces derniers, l'un des deux côtés est aussi faux et aussi vide que l'autre.

(1) Ins Innere der Natur,
Dringt kein erschaffener Geist,
Zu glücklich, wenn er nur die äussere Schaale weist.

(2) Cf. *Gœthe's unwilligen Ausruf, zur Naturwissenschaft*, vol. I. 3tes *Heft.*

Das hör'ich sechzig Jahre wiederholen,
Und fluche drauf, aber verstohlen,—
Natur hat weder Kern noch Schaale,
Alles ist sie mit einem Male, u. s. w.

(J'ai entendu répéter pendant soixante ans, et je m'en fâche, mais en secret : — La nature n'a ni noyau ni écorce, elle est toute en une seule fois, etc.,— c'est-à-dire elle n'est qu'une répétition monotone d'elle-même.)

(3) Une nature *inorganique*, précisément parce que, n'étant qu'une possibilité, elle n'est pas encore la nature concrète et organisée : *la science eines Dritten, d'un troisième*, puisque la possibilité de la science, qui est ce troisième terme ou objet, n'est ni la science véritable, ni la chose dont on possède la science : *une force étrangère* (*fremde Gewalt*), puisque le but possible et non réalisé est une force, une puissance qui est extérieure à la chose et à elle-même.

Zusatz. Le rapport de l'*interne* et de l'*externe*, en tant qu'unité des deux rapports précédents, supprime en même temps la simple relativité et le phénomène en général. Mais l'entendement, en maintenant la séparation des deux côtés des rapports, en fait des formes vides, et tout aussi vides l'une que l'autre.—Il est de la plus grande importance, aussi bien dans l'étude de la nature que dans celle du monde spirituel, de bien saisir ce rapport de l'*intérieur* et de l'*extérieur*, et de se préserver de l'erreur qui fait croire que le premier constitue seul l'élément essentiel, et que le second, au contraire, n'est qu'un élément indifférent et inessentiel. Nous tombons d'abord dans cette erreur lorsque nous ramenons la différence de la nature et de l'esprit à la différence abstraite de l'intérieur et de l'extérieur. Pour ce qui concerne la nature, il faut dire qu'elle n'est pas seulement extérieure pour l'esprit, mais qu'elle est en elle-même l'extériorité en général, et cela en ce sens que l'idée, qui fait le contenu commun de la nature et de l'esprit, n'existe qu'extérieurement dans la nature, mais, qu'aussi, et par cela même, elle n'y existe qu'intérieurement. Si l'entendement abstrait oppose à cette manière de saisir la nature ses disjonctions, son ceci, ou cela, il y a, d'un autre côté, notre conscience naturelle, et plus expressément encore notre conscience religieuse, qui nous disent que la nature est, tout aussi bien que le monde spirituel, une manifestation de Dieu, et que leur différence consiste en ce que la nature ne saurait atteindre à la conscience de l'essence divine, tandis que la connaissance de cette essence est l'objet spécial de l'esprit, et ici d'abord de l'esprit fini. Ceux qui considèrent l'essence de la nature comme une chose purement inté-

rieure, et qui pour cette raison nous serait inaccessible, se placent au point de vue de ces anciens qui considéraient Dieu comme jaloux, doctrine qui a été combattue par Platon et par Aristote. Ce que Dieu est, il le communique et le manifeste, et il le manifeste, d'abord dans et par la nature. — Il faut ensuite remarquer que l'imperfection d'un objet consiste à n'être qu'une chose purement intérieure, et partant une chose purement extérieure, ou, ce qui revient au même, à n'être qu'une chose purement extérieure, et partant une chose purement intérieure. Ainsi, par exemple, l'enfant est, en tant qu'homme en général, un être raisonnable. Seulement, la raison de l'enfant comme tel n'est d'abord qu'un élément *intérieur*, c'est-à-dire une disposition naturelle, une vocation, etc.; et cet élément purement intérieur prend pour l'enfant la forme d'une chose purement extérieure, en tant qu'il est la volonté de ses parents, et la doctrine de ses maîtres qui l'entourent comme un monde rationnel. L'éducation et le développement de l'enfant consistent ensuite en ce que sa raison, qui n'était d'abord en lui qu'à l'état virtuel, et qui existait *pour les autres* — les hommes faits — existe aussi *pour lui*. Ainsi, la raison qui ne se trouvait chez l'enfant qu'à l'état de possibilité intérieure, se réalise (devient extérieure) par l'éducation, et, réciproquement, la moralité, la religion et la science, qui n'avaient que la forme d'une autorité extérieure, sont maintenant saisies par la conscience comme un élément propre et intérieur. Sous ce rapport il en est de l'homme fait comme de l'enfant, autant que le savoir et la volonté de l'homme fait demeurent comme emprisonnés

dans l'état de nature. La peine, par exemple, qu'on inflige au coupable a pour lui la forme d'une violence extérieure, bien que dans le fait elle ne soit que la manifestation de sa propre volonté criminelle. — On peut voir aussi par là ce qu'il faut penser de celui qui de ses actions insignifiantes et même coupables en appelle à ses dispositions internes et à l'importance de ses intentions et de ses desseins. Il peut arriver qu'un individu voie ses meilleures intentions et ses plans les mieux combinés échouer contre l'opposition des circonstances extérieures. Mais, en général, ici aussi l'unité de l'intérieur et de l'extérieur trouve son application, de telle sorte qu'il est vrai de dire de l'homme que tel il est, telles sont ses actions, et à la vanité menteuse qui est fière de son importance interne, il faut opposer la parole de l'Évangile : « Vous les connaîtrez par leurs fruits. » Cette parole remarquable trouve son application non-seulement dans la morale et la religion, mais dans la science et l'art. Pour ce qui concerne ce dernier, il se peut qu'un maître pénétrant, en remarquant l'aptitude particulière d'un enfant, exprime l'opinion qu'il y a en lui un Raphaël ou un Mozart, et la suite montrera jusqu'à quel point son opinion était fondée. Mais lorsqu'un mauvais peintre ou un mauvais poëte se console en pensant que son esprit est intérieurement rempli de hautes conceptions idéales, il a là une pauvre consolation, et s'il prétendait qu'on devrait le juger, non par ses œuvres, mais par ses intentions, une telle prétention serait avec raison rejetée comme inadmissible et insensée. C'est le même cas, mais en sens inverse, que l'on a lorsqu'en jugeant ceux qui ont accompli de grandes actions,

on s'appuie sur cette différence de l'intérieur et de l'extérieur pour nous dire qu'extérieurement il en est ainsi, mais qu'intérieurement il en est tout autrement, et que ces actions n'ont eu d'autre mobile que la satisfaction d'un sentiment de vanité, ou de quelque autre passion vulgaire. C'est là le jugement de la jalousie qui, incapable elle-même de produire de grandes choses, veut rabaisser et faire descendre tout ce qui est grand à sa mesure. Contre cette manière de voir, il faut rappeler cette belle expression de Gœthe : qu'en présence des grandes qualités de ses adversaires il n'y a d'autre moyen de salut que l'amour. A l'égard de cette habitude qu'on a de déprécier les actions louables des autres, en les accusant de fausseté et d'hypocrisie, on doit remarquer que l'homme peut sans doute dissimuler et cacher plusieurs choses, mais qu'il ne peut pas cacher son intérieur en général qui dans le *decursus vitæ* doit se manifester, de sorte que, même sous ce rapport, il faut dire que l'homme n'est rien autre chose que la suite de ses actions. C'est surtout cette manière d'écrire l'histoire, qu'on a appelée pragmatique, qui dans les temps modernes s'est plue à appliquer aux grandes figures historiques cette distinction de l'intérieur et de l'extérieur, et a par là altéré la simple intelligence de leurs actions. Au lieu de se borner à raconter simplement les grandes choses que ces héros ont accomplies, au lieu de reconnaître que leur intérieur est en harmonie avec leurs actions, on s'est cru autorisé et obligé à rechercher au-dessous de ce qui est à la surface et au grand jour des motifs cachés, et l'on a pensé que l'historien est d'autant plus profond, qu'il sait

mieux dépouiller de son auréole le héros dont on avait jusqu'ici célébré les actions, et, en montrant le mobile et la vraie signification de ces actions, le faire descendre au niveau de la médiocrité. On a recommandé comme auxiliaire de cette manière d'écrire l'histoire l'étude de la psychologie, parce que par elle on peut connaître quels sont les mobiles qui déterminent l'homme à agir. La psychologie à laquelle je veux faire allusion n'est que cette microscopique connaissance (1) de l'homme qui, au lieu de s'attacher à ce qu'il y a d'universel et d'essentiel dans la nature humaine, ne s'occupe que de ce qu'il y a de particulier et de contingent dans les motifs, les passions, etc. Ainsi, lorsque armé de ce procédé psychologico-pragmatique l'historien se trouve en présence de grandes actions, et des motifs qui les ont produites, et qu'il a à choisir entre les intérêts substantiels de la patrie, de la justice, de la vérité religieuse, etc., d'une part, et les intérêts subjectifs de la vanité, de l'ambition, de la cupidité, etc., de l'autre, il se décidera pour ces derniers, parce qu'autrement cette opposition qu'il a admise à l'avance entre l'intérieur (l'intention de l'agent) et l'extérieur (la réalité, le contenu de l'action) ne pourrait être maintenue. Or, comme en réalité l'intérieur et l'extérieur ont le même contenu, il faut admettre, en présence de cette pénétration de maître d'école, que, si les héros que nous offre l'histoire n'avaient été mus que par un intérêt subjectif et formel, ils n'auraient pas accompli ce qu'ils ont accompli, et, par conséquent, il faut recon-

(1) *Kleinliche Menschenkennerei.*

naître ici aussi cette unité de l'intérieur et de l'extérieur, et dire que les grands hommes ont voulu ce qu'ils ont fait, et qu'ils ont fait ce qu'ils ont voulu.

§ CXLI.

Ces abstractions vides (1), où un seul et même contenu doit se trouver à l'état de rapport (2), se suppriment elles-mêmes en passant immédiatement l'une dans l'autre. Le contenu n'est rien autre chose que leur identité (§ CXXXVIII) : elles sont l'apparence de l'essence posée comme apparence (3). Par la manifestation de la force l'interne passe à l'existence. Ce passage (4) est une médiation par des abstractions vides. Cette médiation s'absorbe en elle-même dans un état immédiat (5) où l'interne et l'externe sont identiques en et pour soi, et dont la différence consiste

(1) L'interne et l'externe.

(2) *Im Verhältnisse : dans le rapport.* C'est-à-dire que ce contenu identique se trouve comme brisé dans le rapport de l'interne et de l'externe ; ce qui fait l'imperfection de ce moment.

(3) *Sie sind der als Schein gesetzte Schein des Vesens.* C'est-à-dire qu'ici, dans le mouvement de ce rapport et dans son passage à la sphère de la *réalité essentielle*, l'apparence disparaît en tant que simple apparence par là même qu'elle est posée comme simple apparence, c'est-à-dire comme un moment subordonné de l'essence.

(4) Le texte dit : *wird das Innere in Existenz gesetzt ; diess Setzen*, etc.: *l'interne est posé dans l'existence ; cette position*, ou plus littéralement, *ce poser*, etc. Le *Setzen* a dans cette sphère une signification spéciale qui se trouve définie par ce qui suit.

(5) *Es verschwindet in sich selbt zur Unmittelbarkeit : Elle* (la médiation qui a lieu dans le mouvement des termes du rapport) *disparaît en elle-même* (c'est-à-dire que ce mouvement n'est pas un mouvement extérieur, mais un mouvement qui s'accomplit par et dans les termes mêmes du rapport) *pour et dans l'immédiatité* (c'est-à-dire dans un nouvel état, ou moment immédiat, la *réalité essentielle*).

seulement à être posé (1). Cette identité est la *réalité essentielle* (2).

(1) Le texte a : *Deren Unterschied als nur Gesetztseyn bestimmt ist : dont* (de l'*immédiatité* ou du moment immédiat de la *réalité essentielle*, ou de la réalité essentielle en général) *la différence est déterminée comme simple être-posé*. C'est-à-dire que le *Gesetztseyn* — l'être-posé — est la différence spécifique de cette catégorie. (Sur le *Gesetztseyn*, voy. paragr. suiv.)

(2) *Wirklichkeit*, qui se distingue de la *Realität* laquelle n'est qu'une détermination de l'être. L'être qui a une qualité, le *quelque chose*, a une réalité. La *Wirklichkeit* n'est pas seulement l'être, mais l'essence, et elle touche à la *notion*. Comme il n'y a pas un mot en français pour la distinguer de la *Realität*, je l'ai traduite par *réalité essentielle*. Du reste, comme c'est l'idée qui détermine la signification du mot, peu importe qu'on emploie le mot *réalité essentielle*, ou tout simplement *réalité*, l'essentiel étant de savoir de quelle réalité il s'agit ici. C'est ce qui se trouve en partie déterminé par ce qui précède, et ce qui sera plus complétement déterminé dans les paragraphes qui suivent. Il en est, d'ailleurs, de ce mot comme du mot *existence, chose, objet, notion*, ou, pour mieux dire, de tous les mots, puisqu'un mot est défini par la notion qu'il représente.— Comme on l'a vu, le rapport *essentiel* ou *absolu* se développe à travers trois rapports : *le tout et les parties, la force et ses manifestations*, et *l'intérieur et l'extérieur*. Et, d'abord, la nature de ce rapport, c'est-à-dire du rapport essentiel en général, consiste en ce que les deux termes du rapport non-seulement sont inséparables et se réfléchissent l'un sur l'autre, mais qu'ils forment deux *totalités* indépendantes et en même temps identiques, de telle façon que chaque totalité, tout en étant elle-même, et en subsistant par elle-même, n'est elle-même que par l'autre, et ne subsiste par elle-même qu'en subsistant par l'intermédiaire de l'autre. Ainsi, un côté du rapport est une totalité qui a essentiellement un terme opposé, qui se continue dans ce terme, et qui, en se continuant dans ce terme, devient phénomène, de sorte que son existence n'est pas son existence, mais l'existence de l'autre terme du rapport. — Le premier rapport d'essence est le rapport du *tout et des parties*. Dans ce rapport, le monde suprasensible est devenu le *tout*, et le monde phénoménal, le monde de la différence et de la multiplicité, est devenu les *parties*. Maintenant, si l'on considère le premier terme du rapport, le tout, on verra que le tout est une unité réfléchie, qui existe pour soi, mais qu'il est, en même temps, une unité négative qui se repousse elle-même, et qui est extérieure à elle-même. Le tout trouve, par conséquent, sa *subsistance* dans son opposé, dans la multiplicité immédiate, dans les parties ; c'est-à-dire, il se compose de parties, et il n'est le tout que par les parties. Il fait, il est vrai, leur rapport et leur totalité indépendante ; mais il n'est, par cela même, qu'un terme relatif, car ce qui fait cette totalité

c'est plutôt son opposé, c'est-à-dire les parties, et, par conséquent, ce qui le fait subsister n'est pas en lui-même, mais dans les parties. Et ainsi les parties constituent, elles aussi, la totalité du rapport. Par conséquent, si, d'un côté, elles sont des éléments immédiats et indépendants vis-à-vis de l'élément réfléchi, ou le tout, et si elles existent, elles aussi, pour soi, de l'autre côté, le tout constitue un de leurs moments et il fait leur rapport, car sans le tout, ou hors du tout, il n'y a point de parties. Ainsi, en tant qu'elles constituent des éléments indépendants, ce rapport n'est qu'un moment qui leur est extérieur, et à l'égard duquel elles sont indifférentes. Mais en tant qu'existences multiples, elles convergent les unes vers les autres, et ne subsistent que dans leur unité réfléchie, c'est-à-dire dans le tout. Et ainsi le tout et les parties se conditionnent et s'appellent réciproquement, et comme l'un des côtés du rapport ne subsiste que dans et par l'autre, on a une unité de rapport où le tout et les parties ne sont plus que deux moments; ce qui fait que, soit qu'on prenne l'un ou l'autre de ces côtés, on aura ce côté et le côté opposé ; ce qui veut dire, en d'autres termes, que le tout est égal aux parties, et que les parties sont égales au tout. Le tout, il est vrai, n'est pas égal aux parties, en tant que parties — aux parties prises séparément, — ni les parties ne sont égales au tout, en tant que tout. Mais les parties, en tant que parties, c'est-à-dire hors du lien qui les lie au tout, ne sont pas des parties, et le tout qui n'est pas le tout des parties, ou qui est hors du rapport qui le lie aux parties, n'est pas le tout. Cette égalité du tout et des parties fait que chaque terme ne trouve pas sa subsistance et son indépendance en lui-même, mais dans l'autre; et cet autre qui le fait subsister est le terme qu'il présuppose d'une manière immédiate; de sorte que chaque terme est le premier et fait le commencement du rapport, et il n'est pas le premier, et il trouve son commencement dans l'autre. Par là, les termes du rapport ont perdu leur forme immédiate, et ne sont plus qu'autant qu'ils se posent et se médiatisent réciproquement. Et ils ne sont ainsi posés qu'en tant que termes immédiats qui se suppriment eux-mêmes et passent dans l'autre, constituant ainsi un rapport, ou une unité négative, où chacun d'eux est ainsi conditionné par l'autre que ce dernier constitue l'élément positif de son existence. Ainsi déterminé, le rapport a cessé d'être le rapport du tout et des parties, et a passé dans le rapport de la *force* et de sa *manifestation*. Le rapport du tout et des parties est un rapport immédiat et extérieur auquel s'arrête la faculté représentative, ou bien, considéré objectivement, c'est un agrégat mécanique dans lequel la multiplicité des matières indépendantes est ramenée à l'unité, mais à une unité qui leur est extérieure. Dans le rapport de la *force* et de sa *manifestation*, au contraire, les deux termes du rapport ont cessé d'être indifférents et extérieurs l'un à l'autre. La *force* est le *tout*, mais elle est le tout qui en se manifestant se continue dans ses parties, ou dans ses manifestations. Le tout, bien qu'il soit composé de parties, cesse d'être un tout,

en tant qu'il est partagé, tandis que la force est ainsi faite qu'en se manifestant elle demeure identique à elle-même; car sa manifestation est aussi une force. Et, en effet, la force *agit*, et l'activité n'est pas un état accidentel ou extérieur de la force, mais elle est immédiatement donnée dans la force elle-même, car une force absolument inactive n'est point une force. La force agit donc, et en agissant elle se manifeste, et non-seulement elle se manifeste, mais elle agit sur un *autre* qu'elle-même. Cet autre qu'elle-même n'est pas une *chose* ou une *matière* déterminée; car la *chose* et la *matière* sont des moments qu'on a déjà traversés, et qui n'ont plus de signification ici (§§ CXXV et CXXVI). Par conséquent, cet *autre* sur lequel la force agit est une autre force comme elle; c'est une force qu'elle présuppose, et qui est la condition de son activité. C'est là la finité de la force. La force n'est pas seulement finie parce qu'elle rencontre un obstacle, ou une autre force, mais parce que son activité ne s'exerce qu'à la condition d'être sollicitée par une autre force. Le commencement absolu du mouvement n'est donc pas inhérent à la force. Car la force n'est pas encore le *but* qui se détermine lui-même, mais elle est déterminée à agir, et étant déterminée à agir, elle agit, en tant que force, d'une manière aveugle; ce qui fait que Dieu conçu comme force est un Dieu sans conscience et sans pensée. Ainsi donc, l'on a deux forces, ou la force active qui présuppose une autre force comme condition de son activité. La force présupposée est un obstacle — *Anstoss* — vis-à-vis de la première, mais un obstacle qui la sollicite à agir (le mot *Anstoss* a en allemand la double signification d'obstacle et d'impulsion). « L'une des deux forces, dit Hégel (*Gr. Log.*, liv. II, IIe part., p. 175), est d'abord déterminée comme force qui *sollicite* — *sollicitirende*—et l'autre comme force *sollicitée*. Ces déterminations de la forme apparaissent ainsi comme les différences *immédiates* des deux forces. Mais ces différences se médiatisent essentiellement l'une l'autre. L'une des deux forces est, en effet, sollicitée. Cette sollicitation est une détermination qui lui vient du dehors. Mais c'est elle-même qui la présuppose (puisque c'est la condition de son activité); et c'est une force qui se réfléchit essentiellement sur elle-même, et qui supprime la sollicitation, en tant que sollicitation extérieure. Qu'elle soit sollicitée, c'est, par conséquent, son propre fait; en d'autres termes, c'est elle-même qui fait que l'autre force est une force en général, et une force qui sollicite. La force qui sollicite, à son tour, est dans un rapport négatif avec la première, en ce qu'elle supprime en elle son côté extérieur (le texte dit *Aeusserlichkeit*, son *extériorité*. Elle supprime ce côté, puisqu'elle est la condition qui fait que la force se réfléchit sur elle-même), et par là elle pose une détermination en elle (le texte dit : *ist setzend* — *elle est posante*). Mais elle n'est telle que par la présupposition d'une autre force qui est placée vis-à-vis d'elle; ce qui veut dire qu'elle ne sollicite qu'autant qu'elle contient, elle aussi, un côté extérieur, et partant elle ne sollicite qu'autant qu'elle est sollicitée. En d'autres termes, elle n'est une

force qui sollicite qu'autant qu'elle est sollicitée à solliciter. Par conséquent, la première force n'est, à son tour, sollicitée qu'autant qu'elle sollicite elle-même l'autre force à la solliciter. Et ainsi chacune d'elles est sollicitée par l'autre ; et la force ne sollicite, en tant que force active, que parce qu'elle est sollicitée par l'autre; et la sollicitation qu'elle reçoit, c'est elle-même qui la sollicite. Par conséquent, l'impulsion donnée et l'impulsion reçue, ou la manifestation active et la manifestation passive ne sont pas des états immédiats, mais médiats. Chacune des deux forces est ainsi déterminée qu'elle a vis-à-vis d'elle l'autre, qu'elle est médiatisée par l'autre, et que c'est elle-même qui pose et détermine cette dernière... Ainsi, ce que la force manifeste réellement, c'est que son rapport avec une autre force est un rapport avec elle-même, et que sa passivité est enveloppée dans son activité. L'impulsion par laquelle elle est sollicitée à agir est son propre fait. Le moment extérieur qui en résulte n'est pas un moment immédiat, mais un moment médiatisé par elle. Et son identité essentielle avec elle-même n'est pas non plus un moment immédiat, mais un moment médiatisé par sa négation; ce que manifeste la force, c'est que son *extériorité est identique avec son intériorité.* » Le rapport du tout et des parties constitue un rapport immédiat et extérieur, le rapport de la force et de sa manifestation constitue vis-à-vis du premier un rapport médiat et intérieur. Le mouvement de la force a amené l'unité de l'*extériorité* et de l'*intériorité*. — L'extérieur est l'intérieur, et l'intérieur est l'extérieur; ou ce qui est intérieurement est extérieurement. Et, en effet, l'extérieur n'est pas seulement tel par rapport à l'intérieur, mais il est l'extérieur de l'intérieur, et, réciproquement, l'intérieur n'est pas seulement tel par rapport à l'extérieur, mais il est l'intérieur de l'extérieur. Si l'on considère dans une chose le *contenu* on aura l'*extérieur* et l'*intérieur* dont le contenu sera l'unité. Par conséquent, l'*intérieur* et l'*extérieur* sont tellement unis dans le contenu, qu'ils se pénètrent réciproquement, et qu'ils pénètrent le contenu, de façon que l'extérieur ne saurait subsister sans l'intérieur, ni l'intérieur sans l'extérieur, ni le contenu sans eux. Ainsi considérés l'intérieur et l'extérieur ne sont que deux formes du contenu. Mais le contenu ne subsiste pas sans eux, et il n'est leur totalité qu'autant qu'il est tous les deux, et si on le considère indépendamment d'eux, c'est une chose qui lui est *extérieure*, et qui par cela même est une chose *intérieure*. Ainsi l'intérieur qui n'est que l'intérieur est immédiatement l'extérieur, par cela même qu'il n'est que l'intérieur, et l'extérieur qui n'est que l'extérieur est l'intérieur, par cela même qu'il n'est que l'extérieur. Par conséquent, une chose qui n'est d'abord qu'intérieure est par là même une chose extérieure, et réciproquement. Par exemple, le germe, ou l'enfant n'est d'abord qu'*intérieurement* la plante, ou l'homme. Mais en tant que germe, la plante, ou l'homme n'est qu'une chose immédiate, ou *extérieure* vis-à-vis de la plante, ou de l'homme développé. Ou bien l'esprit en puissance est

C.

RÉALITÉ ESSENTIELLE

§ CXLII.

La réalité essentielle est l'unité immédiate (1) de l'essence et de l'existence, ou de l'interne et de l'externe. La manifestation du réel est le réel lui-même, de telle façon que celui-ci garde sa nature essentielle (2) dans sa manifesta-

l'esprit à l'état interne, et l'esprit développé est l'esprit à l'état externe. Mais, d'un autre côté, l'esprit en puissance est l'esprit encore extérieur à lui-même, et l'esprit développé est l'esprit qui a pénétré dans l'intimité de sa nature. — Ainsi, l'intérieur et l'extérieur ne sont que deux côtés d'un seul et même tout; ou plutôt, c'est ce même tout qui se renverse, si l'on peut ainsi dire, de l'un dans l'autre. Le contenu est la forme elle-même, en ce qu'il se différencie, et se pose, d'un côté, comme extériorité, et, de l'autre, comme intériorité. L'extérieur et l'intérieur sont ainsi deux totalités qui passent l'une dans l'autre. Et ce passage constitue leur identité immédiate, laquelle est aussi une identité médiate en ce que chacun d'eux n'est que par l'autre ce qu'il est en soi, c'est-à-dire, il est la totalité du rapport. A son tour, le contenu ne trouve son identité que dans l'identité de ces deux côtés, et dans le passage de l'un à l'autre. Par là l'intérieur et l'extérieur se sont complétement développés. L'essence non-seulement se manifeste extérieurement, mais sa nature consiste à se manifester, et il n'y a rien en elle qui ne se manifeste. Et en se manifestant elle ne manifeste qu'elle-même, et ne se manifeste qu'au dedans d'elle-même. C'est cette unité du côté intérieur et du côté extérieur de l'essence qui constitue la *réalité essentielle*.

(1) *Die unmittelbar gewordene Einheit* : *l'unité devenue immédiate*. C'est-à-dire que le développement de l'essence a atteint dans la *Wircklichkeit* cette sphère, qui, d'abord, est elle aussi à l'état immédiat, où l'essence abstraite et non développée de l'existence (*Existenz*), ou bien, les deux derniers moments qui enveloppent tous les précédents, c'est-à-dire l'interne et l'externe, trouvent leur unité.

(2) Le texte dit : *wesentliches bleibt* : *demeure essentiel* : c'est-à-dire que le réel, ou la réalité n'est telle, n'est la réalité suivant l'essence, ou de l'essence qu'autant qu'il y a en elle le côté extérieur, la manifestation.

tion et qu'il ne possède cette nature qu'autant qu'il est placé dans l'existence immédiate extérieure.

REMARQUE.

Nous avons vu précédemment se produire comme formes de l'immédiat l'*être* et l'*existence*. L'être est en général l'immédiat irréfléchi et le *passage* d'un terme à l'autre (1). L'existence est l'unité immédiate de l'être et de la réflexion, et partant phénomène; elle sort de la raison d'être et s'absorbe dans une autre raison d'être (2). La réalité essentielle est la position de cette unité (3); c'est le rapport essentiel qui est devenu identique avec lui-même. Il n'y a plus, par conséquent, de *passage* en elle, et son extériorité est son énergie. En elle (4) elle se réfléchit sur elle-même. Son existence est la simple manifestation d'elle-même, et non d'un autre (5).

(1) *Uebergehen in Anderes* : *passer dans l'autre, dans autre chose.*

(2) *Kommt aus dem Grunde und geht zu Grunde.*

(3) *Ist das Gesetztseyn jener Einheit* : *est l'être-posé de cette unité.* C'est-à-dire que cette unité qui n'était qu'à l'état virtuel et imparfaitement dans les sphères précédentes, se trouve ici posée, réalisée.

(4) *En elle,* c'est-à-dire dans son extériorité.

(5) Ainsi dans l'*être* il y a passage — *Uebergehen* —, c'est-à-dire un terme passe dans un terme *autre* que le premier, et qui, par conséquent, est extérieur au premier, ou, ce qui revient au même, n'a qu'un rapport extérieur avec le premier. Le mouvement de l'être atteint ce point où les termes se réfléchissent l'un sur l'autre, et cela de telle façon que chacun d'eux en se réfléchissant sur l'autre se réfléchit sur lui-même, et en se réfléchissant sur lui-même se réfléchit sur l'autre. C'est là l'essence ou la sphère de la réflexion dont Hégel n'indique ici qu'un moment l'*existence*, pour simplifier l'exposition, et parce que l'existence est bien une unité, mais l'unité réfléchie, le *phénomène,* et non cette unité où disparaît le phénomène en tant que simple phénomène, c'est-à-dire la *réalité*. Dans la réalité ne se fait ni *passage*, ni *réflexion*, mais une *position*, c'est-à-dire l'idée s'est élevée à ce point, à cette unité où il n'y a plus une simple réflexion d'un terme sur l'autre,

Zusatz. On a l'habitude d'opposer d'une façon vulgaire l'une à l'autre la réalité et la pensée ou l'idée, et d'après cela on entend souvent dire qu'il y a certaines pensées contre la justesse et la vérité desquelles on ne peut rien objecter. Seulement ce sont des pensées qu'on ne rencontre point dans la réalité, ou qu'on ne peut point réaliser. Ceux qui parlent ainsi montrent qu'ils n'ont convenablement saisi ni la nature de la pensée ni celle de la réalité. Ils entendent, en effet, d'un côté, la pensée comme si elle était synonyme de représentation, de plan, de dessein subjectif, et, de l'autre côté, la réalité comme si elle était synonyme d'existence extérieure et sensible. Dans la vie ordinaire où l'on ne regarde pas de si près aux catégories et à leur désignation il se peut que pareille chose ait lieu. Il se peut, par exemple, que le plan ou, comme on dit, l'idée d'un plan financier soit en elle-même tout à fait bonne et utile, mais qu'on ne la rencontre pas cependant dans la réalité, comme on l'appelle, et que dans des circonstances données elle ne soit pas réalisable. Mais, lorsque l'entendement abstrait s'empare de ces déterminations et pousse leur différence jusqu'à établir entre elles une opposition infranchissable, et à prétendre que dans ce monde réel il faut effacer les idées du cerveau, on doit repousser une telle doctrine de la façon la plus décidée au nom de la science et de la saine raison. Car, d'un côté, les idées ne sont pas exclusivement plantées dans notre cerveau, et l'idée en général n'est pas quelque chose d'aussi impuissant que sa réalisation

mais où elle pose, engendre les termes, de telle sorte que l'externe n'est pas un terme qui se réfléchit sur l'interne, mais il est, aussi bien que l'interne, *sa propre énergie*.

puisse s'accomplir ou ne pas s'accomplir suivant notre bon plaisir, mais elle est bien plutôt le principe absolument actif et aussi réel. Et, d'un autre côté, la réalité n'est pas aussi mauvaise et irrationnelle que l'homme pratique superficiel qui s'est brouillé avec la pensée l'imagine. La réalité essentielle, à la différence du simple phénomène, qui est d'abord l'unité de l'interne et de l'externe, est si peu étrangère à la raison qu'elle est plutôt ce qu'il y a de plus rationnel, et que ce qui n'est pas rationnel doit par cela même être considéré comme privé de réalité. C'est d'ailleurs ce que confirme le langage lui-même. C'est ainsi, par exemple, que nous refusons de reconnaître un poëte ou un homme d'État véritable (1) dans un poëte, ou dans un homme d'État qui ne sait réaliser rien de solide et de rationnel. — C'est dans cette façon vulgaire de concevoir la réalité et dans cette identification de la réalité avec l'être immédiat et sensible qu'il faut chercher la raison de cette fausse opinion si répandue sur le rapport de la philosophie de Platon et de celle d'Aristote. D'après cette opinion la différence entre Platon et Aristote consisterait en ce que, pour le premier, le vrai serait l'idée et seulement l'idée, tandis que le second rejetterait l'idée et s'attacherait à l'être réel ; ce qui fait qu'on doit le considérer comme le fondateur et le chef de l'empirisme. Il faut remarquer à ce sujet que, si la réalité constitue le principe de la philosophie d'Aristote, ce n'est nullement la réalité vulgaire de l'être sensible, mais bien l'idée en tant que réalité. Vue de plus près, la critique qu'Aristote dirige contre Platon consiste en ce qu'il montre

(1) *Einen wirklichen Dichter, oder einem wirklichen Staatsmann.*

que l'idée platonicienne est une simple δύναμις, tandis qu'il rend à l'idée, en laquelle seule réside, suivant lui, aussi bien que suivant Platon, la vérité, sa valeur véritable, démontrant que l'idée est essentiellement ἐνέργεια, c'est-à-dire un principe interne qui absolument se manifeste et qui partant est unité de l'interne et de l'externe, ou, dans le sens du mot tel qu'il est ici strictement déterminé, la réalité.

§ CXLIII.

La réalité, en tant qu'elle est cette sphère concrète, contient ces déterminations et leur différence (1), déterminations et différence qu'elle développe par là même qu'elle les contient, mais qui sont déterminées en elle comme apparence, comme simplement posées (2). — α). En tant qu'identité en général la réalité est d'abord la *possibilité;* c'est la réflexion sur soi qui est posée comme essence abstraite et inessentielle en face de l'unité concrète du réel. La possibilité est un élément essentiel de la réalité, mais de telle façon qu'elle n'en est que la possibilité (3).

REMARQUE.

Kant pouvait bien considérer la *possibilité*, ainsi que la *réalité* et la *nécessité* comme des *modalités*, *puisque* (4) *ces*

(1) Indiquées §§ CXLI-CXLII.

(2) *Als Schein, als nur Gesetzte bestimmt sind*. Voy. CXLI-CXLII.

(3) Toute réalité est *identique* en ce sens que toute réalité doit être possible. C'est là une condition de la réalité, condition abstraite et appartenant au moment immédiat de la réflexion sur soi, parce qu'elle se distingue de la réalité à l'état concret. C'est en ce sens aussi qu'elle en est le moment *inessentiel*, ou, si l'on veut, le moins essentiel.

(4) Suivant Kant, dont Hégel cite textuellement les paroles.

déterminations n'ajoutent rien à la notion en tant qu'objet, et qu'elles expriment seulement son rapport avec la faculté de connaître. Mais dans le fait la possibilité est l'abstraction vide de la réflexion sur soi ; elle est ce qu'a été précédemment le moment intérieur de l'essence. Seulement, ce moment se trouve ici déterminé comme supprimé, comme simplement posé, comme moment à la fois interne et externe (1) ; et de cette façon elle n'est, sans doute, posée que comme simple modalité, comme une abstraction insuffisante qui, entendue d'une façon plus concrète, ne se rapporte qu'à la pensée subjective. La réalité et la nécessité, au contraire, ne sont rien moins que de simples modes, ou manières d'être d'un autre qu'elles-mêmes (2), mais bien plutôt l'opposé, c'est-à-dire elles sont posées comme des choses qui ne sont pas seulement posées, mais qui possèdent une nature concrète et achevée (3). — Par là que la possibilité n'est d'abord vis-à-vis de la réalité concrète que la pure forme de l'identité avec soi, la règle qui s'y rapporte est que : *rien ne doit renfermer une contradic-*

(1) *Als äusserlicher Inne bestimmt.* Littéralement : « *déterminé comme interne-externe* » ; ce qui veut dire que la possibilité enveloppe les deux côtés de l'essence, l'interne et l'externe.

(2) Le texte dit : *für ein Anderes* : *pour un autre.* On peut dire, en effet, qu'une modalité existe *pour un autre*, pour ce dont elle est la modalité.

(3) *Sie sind gesetzt, als das nicht nur gesetzte, sondern in sich vollendete Konkrete* : *elles* (la réalité et la nécessité) *sont posées comme non-seulement ce qui est posé, mais comme chose concrète achevée en elle-même.* Comme on vient de le voir (§§ CXLI-CXLII) le *Gesetztsein* est le propre, la différence spécifique, l'*energie* des déterminations de cette catégorie. Or, pour marquer la différence de la possibilité, et de la réalité et de la nécessité, dont la possibilité n'est que le moment le plus abstrait, Hégel dit que la réalité et la nécessité ne sont pas seulement posées, car la possibilité est elle aussi posée, mais que leur position est une position concrète et achevée, une position qui pose la possibilité elle-même.

tion (1). De cette façon *tout est possible;* car on peut à l'aide de l'abstraction appliquer à tout contenu cette forme d'identité. Mais, d'un autre côté, *tout sera impossible*, parce que dans tout contenu qui est un être concret la détermination peut être considérée comme une opposition déterminée, et, par conséquent, comme une contradiction.—Il n'y a donc de recherche plus oiseuse que celle qui a pour objet une telle possibilité et une telle impossibilité. La philosophie surtout ne doit nullement prendre à tâche de démontrer que telle chose est possible, ou qu'elle pourrait être autrement qu'elle n'est, ou, comme on dit aussi, qu'elle est pensable. L'historien, lui aussi, doit voir par là qu'il ne faut pas faire usage de cette fausse catégorie. Mais l'entendement qui aime à subtiliser se plaît le plus souvent à inventer de telles possibilités, et il va sans dire une multitude de possibilités.

Zusatz. La pensée représentative (2) conçoit la possibilité comme constituant la détermination la plus riche et la plus compréhensive, et la réalité, par contre, comme constituant la détermination la plus pauvre et la plus limitée. D'où la proposition : tout est possible, mais tout ce qui est possible n'est pas pour cela réel. Cependant, dans le fait, c'est-à-dire suivant la pensée, la réalité est plus compréhensive, parce qu'en tant que pensée concrète elle renferme en elle la possibilité comme un moment abstrait. C'est ce que nous pouvons constater aussi dans notre conscience ordinaire, lorsque pour distinguer le possible du

(1) *Dass Etwas sich in sich nicht widerspreche : que rien ne doit se contredire en lui-même.*

(2) *Die Vorstellung : la représentation*, ou pensée représentative à la différence de la pensée spéculative.

réel, nous disons du possible qu'il est *seulement* possible. De la possibilité on a l'habitude de dire qu'elle est pensable, et que c'est en cela qu'elle consiste. Par pensée on n'entend ici qu'un contenu saisi sous la forme de l'identité abstraite. Mais comme on peut appliquer cette forme à tout contenu, et qu'on peut séparer ce contenu des rapports où il se trouve placé, il n'y a pas de chose aussi absurde et aussi insensée qu'elle soit qui ne puisse être considérée comme possible. Il est possible que ce soir la lune tombe sur la terre, car la lune est un corps séparé de la terre, et qui peut tomber tout aussi bien qu'une pierre qui a été lancée dans l'air. Il est possible que le sultan devienne pape, car le sultan est un homme, et comme tel il peut se convertir au christianisme, se faire prêtre, etc. En parlant de ces possibilités on fait principalement intervenir la loi de la raison d'être (*Grund*) qu'on applique de la façon que nous avons montrée plus haut (§ CCXXI), et d'après cette loi on dit ici que tout ce pour lequel on peut trouver une raison d'être est possible. — Plus on est ignorant, moins on embrasse les rapports déterminés de l'objet que l'on considère, et plus on est porté par cela même à se jeter dans toute espèce de possibilités vides, ainsi que cela arrive, par exemple, aux discoureurs politiques. Les hommes pratiques et sages ne se laissent pas séduire par le possible, qui n'est qu'un pur possible, mais ils s'en tiennent à la réalité, sous lequel nom il ne faut pas cependant entendre l'être purement immédiat et extérieur. Dans la vie ordinaire, on a des mots qui montrent le peu de cas qu'on fait de la pure possibilité; par exemple, lorsqu'on dit qu'un moineau dans la main

vaut mieux que dix moineaux sur le toit. D'un autre côté, si tout peut être considéré comme possible, on peut, avec la même raison, considérer toutes choses comme impossibles. Car un contenu, qui est un tout concret, ne renferme pas seulement des déterminations différentes, mais des déterminations opposées. Ainsi, par exemple, il n'y a rien de plus impossible que mon existence, car le moi n'est pas seulement un rapport simple avec lui-même, mais avec autre chose. Il en est ainsi de tout contenu dans le monde de la nature, ou dans celui de l'esprit. On peut dire que la matière est impossible, parce qu'elle est l'unité de la répulsion et de l'attraction. Ceci s'applique également à la vie, au droit, à la liberté, et avant tout à Dieu lui-même, au vrai Dieu, qui est le Dieu triple et un, notion que l'entendement abstrait rejette, prétendant qu'elle est contradictoire à la pensée. C'est en général l'entendement abstrait qui se complaît et s'égare dans ces formes vides. L'œuvre de la philosophie à cet égard consiste à en démontrer l'inanité. Que telle chose soit possible ou impossible, cela dépend du contenu, c'est-à-dire de la totalité des moments de la réalité, qui, en se développant, se pose (*erweist sich*, *se reconnaît*, *s'affirme*) comme nécessité. — Voy. § CXLV.

§ CXLIV.

β). Mais le réel, en se distinguant de la possibilité en tant que réflexion sur soi, n'est lui-même qu'une chose concrète extérieure, l'immédiat inessentiel. Ou bien, en le considérant par son côté immédiat, comme il est d'abord (§ CXLII) l'unité immédiate de l'interne et de l'externe, il

est aussi un être extérieur inessentiel, et par suite c'est un être purement intérieur (§ CXL), l'être abstrait de la réflexion sur soi; ce qui fait qu'il se trouve lui-même déterminé comme être purement possible. Dans cet état de pure possibilité, le réel est l'être *contingent*, et, à son tour, la possibilité n'est rien autre chose que la *contingence* elle-même (1).

§ CXLV.

La possibilité et la contingence sont les moments de la réalité, l'interne et l'externe (2), posées comme de simples formes (3) qui constituent la sphère extérieure du réel (4). Le moment de la réflexion sur soi, elles le trouvent dans le réel déterminé en lui-même (5), dans le contenu qui fait l'élément essentiel de leur détermination. Par conséquent, vue de plus près, la finité du contingent et du possible

(1) C'est-à-dire que la contingence est la réalité combinée avec la possibilité. Pour la déduction de ces catégories, voyez paragraphes suivants, et notamment § CXLIX.

(2) L'interne correspond à la possibilité, et l'externe à la contingence.

(3) Nous croyons devoir rappeler que par *forme* et *formel* il ne faut pas entendre une *forme*, ou un moment *formel* où il n'y aurait point de contenu, mais des moments abstraits, des catégories abstraites relativement à des catégories plus concrètes. Ainsi la possibilité et la contingence sont des formes relativement à la nécessité, à la substance, etc., non parce qu'elles n'ont point de contenu, mais parce que leur contenu s'absorbe dans des catégories plus concrètes.

(4) *Die Aeusserlichkeit des Wirklichen* : *l'extériorité du réel*. La possibilité et la contingence constituent l'extériorité du réel en ce sens que la nécessité, la substance, etc., y existent comme hors d'elles-mêmes et de leur unité. Voy. §§ CXLVI-CXLVII.

(5) C'est-à-dire dans la nécessité, la substance, etc., qui constituent aussi le contenu véritable.

vient de ce que la forme diffère du contenu (1); et c'est le contenu qui fait que telle chose est contingente et possible (2).

Zusatz. La possibilité, en tant qu'elle ne constitue que l'élément interne de la réalité, n'est aussi et par cela même que la réalité extérieure, ou la contingence. Le contingent est ainsi constitué qu'il a la raison de son existence non en lui-même, mais dans un autre. C'est là la forme sous laquelle la réalité se présente d'abord à la conscience, et qu'on confond souvent avec la réalité elle-même. Cependant, le contingent n'est que le réel sous la forme exclusive de la réflexion sur l'autre, ou, si l'on veut, le réel qui n'a que la valeur du possible. Nous considérons ainsi le contingent comme ce qui peut être ou ne pas être, qui peut être de telle façon ou de telle autre, et dont l'être ou le ne pas être, l'être de telle façon ou de telle autre n'a pas son principe en lui-même, mais dans un autre. Maintenant si la tâche de la science consiste à s'élever au-dessus de l'être contingent, celle de la vie pratique consiste à ne pas se renfermer dans la contingence du vouloir, ou le vouloir arbitraire (3). Cependant, on a souvent abusé, et surtout dans les temps modernes, de la contingence en lui attribuant dans les choses de la nature, aussi bien que dans celles

(1) C'est-à-dire que le contingent et le possible sont des formes, comme il est dit ci-dessus, qui ne sont pas adéquates au contenu.

(2) Puisque le contenu, c'est-à-dire ici le nécessaire contient la raison du contingent et du possible.

(3) *Willkür* : *volonté arbitraire*, ou *libre arbitre*, ou *volonté qui choisit*, à la différence de la volonté véritable, de la volonté rationnelle, comme c'est expliqué dans ce qui suit. Voyez aussi sur ce point : *Philosophie de l'Esprit*, § CCCCLXXIV.

de l'esprit une valeur qui dans le fait ne lui appartient point. Pour ce qui concerne la nature, on a l'habitude de ne s'extasier que sur la richesse et la multitude de ses formations. Et cependant cette richesse comme telle, si on y fait abstraction du développement de l'idée qui s'y réalise, n'offre pas un bien haut intérêt, et dans la grande variété de ses produits inorganiques et organiques, elle ne nous montre qu'une contingence indéfinie. En tout cas, il ne faut pas accorder plus d'importance à ce jeu de la nature, à ces formes individuelles qui se produisent dans les animaux et les plantes, à ces agglomérations diverses et changeantes de nuages, etc., qu'on n'accorde dans le domaine de l'esprit à ces produits également contingents d'une volonté arbitraire. Et l'admiration qu'on accorde à ces phénomènes montre qu'on est placé à un point de vue bien imparfait, point de vue qu'il faut abandonner si l'on veut pénétrer plus avant dans la connaissance de la nature, et en saisir l'harmonie et la proportion intérieure. — Ce qui a une importance spéciale c'est une juste appréciation de la contingence par rapport à la volonté. Lorsqu'on parle de la liberté de la volonté, on entend généralement par là la volonté arbitraire, la volonté sous forme de contingence. Sans doute, la volonté arbitraire en tant que faculté de se déterminer pour telle ou telle action est un moment essentiel de la volonté libre suivant sa notion, mais elle n'est d'abord que la liberté formelle, elle n'est nullement la liberté même. La volonté vraiment libre, qui contient la volonté arbitraire comme un moment subordonné, a la conscience de son contenu comme d'un contenu immuable en et pour soi, et en même temps

comme d'un contenu qui lui appartient (1). Par contre, la volonté qui s'arrête au libre-arbitre, lors même qu'elle se décide pour le vrai et le juste, ne s'affranchit pas de cette pensée vaine (2) qu'elle aurait pu se décider autrement si c'eût été là son bon plaisir. Ensuite, en l'examinant de plus près, on voit que le libre arbitre implique une contradiction en ce que la forme et le contenu y sont l'un en face de l'autre (3). Le contenu du libre arbitre est un contenu donné, et y est perçu (4) comme fondé non sur la volonté elle-même, mais sur les circonstances extérieures (5). Cela fait que, relativement à ce contenu, la liberté n'a que la forme d'un choix. Et cette liberté formelle n'est elle aussi qu'une prétendue liberté (6), car en dernière analyse on verra que, si la volonté s'est décidée plutôt pour ceci que pour cela, c'est qu'elle a cédé à ces mêmes circonstances extérieures sur lesquelles est fondé ce contenu qu'elle trouve devant elle.

Maintenant, bien que la contingence ne soit, d'après les explications qui précèdent, qu'un moment exclusif de la réalité, et qu'il ne faille pas pour cette raison la confondre

(1) *Als den seinigen* : *comme sien.*

(2) *Eitelkeit.*

(3) *Nach einander gegenüber stehen* : *sont l'un après l'autre en face l'un de l'autre, ou opposés l'un à l'autre.*— Le libre arbitre implique, ou comme dit avec plus d'exactitude le texte, est une contradiction, et par suite une contradiction qu'il ne peut concilier. Et cette contradiction n'est pas seulement le rapport de la forme et du contenu, mais chacun d'eux pris séparément, ou, comme a le texte, l'un après l'autre.

(4) *Gewusst* : *connu.*

(5) C'est la première contradiction, contradiction d'une volonté qui ne veut pas par elle-même, mais par suite de ce qui lui est offert, donné (*gegeben*) du dehors.

(6) *Gemeinte Freiheit* : *prétendue, opinée.*

avec la réalité elle-même, elle a cependant, comme une des formes de l'idée en général, sa place et son rôle dans ce monde qui est devant nous. Elle joue d'abord son rôle dans la nature à la surface de laquelle, si l'on peut ainsi dire, la contingence a son libre jeu. Et cette contingence il faut la reconnaître, et ne pas prétendre que telle chose ne peut être qu'ainsi, et qu'elle ne saurait être autrement; ce dont on a parfois accusé à tort la philosophie. Dans le monde spirituel la contingence trouve également sa place, comme on vient de le faire remarquer relativement à la volonté qui contient la contingence sous forme de volonté arbitraire, mais qui ne la contient que comme un moment supprimé. Et relativement à l'esprit et à son activité, il faut aussi se garder, dans des recherches qui peuvent bien avoir pour objet la connaissance rationnelle, de considérer comme nécessaire, ou, suivant l'expression consacrée, de construire *a priori* des phénomènes qui sont marqués du caractère de la contingence. Ainsi, bien que le langage, par exemple, soit, pour ainsi dire, le corps de la pensée, la contingence y joue cependant un rôle, comme elle en joue un dans le droit, dans l'art, etc. Il est vrai de dire que la tâche de la science, et surtout de la philosophie consiste à saisir la nécessité cachée sous l'apparence de l'être contingent. Mais il ne faudrait pas cependant entendre la chose comme si la contingence n'était que le fait de notre représentation subjective, et comme si, pour atteindre à la vérité, il n'y avait qu'à l'écarter. Celui qui dans ses recherches scientifiques suit exclusivement cette direction n'échappera pas aux reproches bien mérités d'être un pédant à vues étroites et qui se débat dans le vide.

§ CXLVI.

Cette sphère extérieure (1) de la réalité contient, en outre, cette détermination, savoir, que la contingence, en tant que réalité immédiate et identique avec elle-même, par son côté essentiel n'est que comme être-posé (2), mais aussi comme être posé qui est supprimé ; elle n'est qu'une existence extérieure (3). La contingence est ainsi un moment présupposé (4), dont l'existence immédiate est en même temps une possibilité ; c'est une détermination qui doit être supprimée, pour être la possibilité d'une autre existence. C'est là la *condition*.

Zusatz. La contingence, en tant que réalité immédiate, est en même temps la possibilité d'une autre existence, non à titre de simple possibilité abstraite, telle que celle que nous avons d'abord rencontrée, mais comme possibilité réelle (5). Et c'est ainsi qu'elle est *condition*. Lorsqu'on parle de la condition d'une chose, on veut dire d'abord qu'on a une existence, un être immédiat, et ensuite qu'on a une détermination suivant laquelle cet être immédiat doit être supprimé pour servir à la réalisation d'autre chose. La réalité immédiate comme telle n'est pas en général ce qu'elle

(1) *Jene Aeusserlichkeit* : cette extériorité dont il est question paragr. préc.

(2) *Wesentlich ist nur als Gesetztseyn* : *essentiellement*, ou *en tant que moment de l'essence* (elle, la contingence) *est seulement comme être-posé*. Car, comme on l'a vu, le *Gesetztseyn* est le caractère spécifique de cette sphère de l'essence.

(3) Le texte a : *eine deseyende Aeusserlichkeit* : *une extériorité existante*; c'est-à-dire particulière, limitée, passagère.

(4) *Vorausgesetztes*. Ainsi la contingence n'est pas seulement *posée* (*gesetzt*), mais *présupposée*, posée à l'avance pour autre chose, elle est la *possibilité* d'autre chose.

(5) Voy. paragraphe suiv.

doit être, mais elle est comme brisée ; c'est une réalité finie, et c'est sa destinée de se consumer. Mais l'autre côté de la réalité est aussi sa nature essentielle (1). Celle-ci est d'abord à l'état interne, comme pure possibilité, qui par cela même doit être supprimée. Comme réalité supprimée elle entraîne avec elle la naissance d'une nouvelle réalité, qui a pour présupposition la première réalité immédiate. C'est là le changement que contient la notion de condition. Lorsque nous considérons les conditions d'un être, ces conditions nous paraissent quelque chose de très-simple (2). Mais dans le fait cette réalité immédiate contient le germe de toute autre chose. Cette autre chose n'est d'abord qu'un être possible, forme qui se supprime ensuite, et passe dans la réalité. Cette nouvelle réalité qui naît de cette façon est l'élément interne et propre (3) de la réalité immédiate que la nouvelle réalité consume (4). Ainsi on a toute autre chose, et aussi on n'a rien d'autre ; car la première réalité ne se trouve posée que suivant son essence (5). Les conditions qui s'offrent en holocauste, qui vont s'absorber dans

(1) *Ihre Wesentlichkeit : son essentialité.*

(2) *Etwas ganz Unbefangenes :* quelque chose de tout à fait simple, de tout à fait naïf, et de faussement naïf, en ce qu'elles ne montrent pas ce qu'elles cachent, c'est-à-dire la chose dont elles sont les conditions.

(3) *Das eigne Innere,* etc. : l'*interne propre. L'interne*, c'est-à-dire la possibilité; *propre*, c'est-à-dire spéciale de la réalité immédiate qui est la condition.

(4) Ainsi la nouvelle réalité consume (*verbraucht*), absorbe en elle cette autre réalité immédiate qui, en tant que condition, était une possibilité, et partant l'élément spécial interne de cette même réalité immédiate.

(5) C'est-à-dire que la réalité immédiate, qui est la possibilité, ou la condition de la nouvelle réalité, en étant absorbée par celle-ci, se trouve posée suivant son essence ; et, par suite, il est vrai de dire qu'on a autre chose, et qu'on n'a pas en même temps autre chose.

leur raison d'être et qui sont consumées en passant dans l'autre réalité ne font que rentrer en elles-mêmes et dans leur unité (1). Tel est le processus de la réalité. La réalité n'est pas l'être immédiat, mais, en tant qu'être essentiel, elle supprime son propre moment immédiat et se médiatise ainsi elle-même.

§ CXLVII.

3). Cette sphère extérieure ainsi développée, comme un cercle de déterminations de la possibilité et de la réalité immédiate, cercle qui constitue leur médiation réciproque, est la *possibilité réelle* en général (2). Ce cercle est, en outre, une totalité, la totalité du contenu, c'est la chose déterminée en et pour soi, et aussi, suivant la différence des déterminations de cette unité, la totalité concrète de la forme, la superposition immédiate et réciproque de l'interne et de l'externe. Ce mouvement de la forme est une activité. C'est l'activité réalisatrice de la chose, en tant que raison d'être réelle (3) qui s'absorbe dans la réa-

(1) *Gehen in der andern Wirklichkeit nur mit sichselbst zusammen.*

(2) *Die reale Möglichkeit.* Le contingent n'est pas la simple possibilité, la possibilité immédiate et abstraite, telle qu'elle s'est produite § CXLIII, mais il contient la possibilité et la réalité. Il est, par conséquent, une possibilité réelle, et partant une *condition.*

(3) *Bethätigung der Sache, als des realen Grundes.* C'est-à-dire que l'être contingent est une réalité qui est la *raison d'être*, ou la *condition* d'une autre réalité ; mais que, par cela même qu'il est la condition d'une autre réalité, il doit se nier lui-même pour la produire. — Il faut aussi remarquer que la *chose* n'est plus ici le *Ding* du § CXXV, mais la *Sache*, qu'on pourrait traduire par *chose réelle.* La contingence, ou l'être contingent est bien une chose en ce qu'il contient la *chose* comme un moment qu'on a traversé et qu'il enveloppe ; mais c'est une *chose concrète*, un moment de la *réalité.* Le *Ding* est cette catégorie où les *matières* et les *propriétés* viennent se combiner pour

lité (1), et l'activité réalisatrice de la réalité contingente, des conditions, c'est-à-dire de sa réflexion sur elle-même, et de son absorption dans une autre réalité, dans la réalité de la chose. Lorsque toutes les conditions se trouvent réunies, la chose doit réellement exister. Mais la chose est elle-même une condition, car en tant que chose intérieure, elle n'est, elle aussi, d'abord qu'une présupposition. La réalité développée, où cette alternation de l'interne et de l'externe vient se réunir en un seul et même terme, où le passage de ces mouvements opposés de l'un à l'autre terme ne fait plus qu'un seul et même moment, cette réalité est la *nécessité*.

REMARQUE.

La nécessité a été définie, et avec raison, l'unité de la possibilité et de la réalité. Mais, ainsi énoncée, cette détermination n'est saisie que d'une façon superficielle, et par suite elle est inintelligible. C'est une notion très-difficile que celle de la nécessité, précisément parce qu'elle est la notion elle-même, mais la notion dont les moments sont

amener le *phénomène*, etc., etc. La *Sache*, ou l'être contingent, en tant que moment de la réalité, contient ces déterminations dans son unité. Ainsi la réalité, ou la chose réelle est *le phénomène et sa loi*, *le tout et les parties*, *la force et sa manifestation*, etc. Le *Ding* est l'existence qui passe et s'évanouit dans le phénomène, tandis que l'être réel se conserve dans ses rapports extérieurs, et, tout en devenant un autre être réel, sa réalité se conserve, ou, pour mieux dire, la réalité se conserve dans la multiplicité des êtres réels.

(1) Le mouvement de la contingence est celui-ci : il y a, d'un côté, l'être contingent à l'état possible, mais qui, par cela même qu'il est l'être contingent, passe de la possibilité à la réalité. Il y a, de l'autre côté, les conditions qui, tout en étant des réalités indépendantes, et qui se réfléchissent sur elles-mêmes, passent et se suppriment pour produire la chose. Voy. plus bas, *Remarque*.

encore des réalités qu'on doit considérer comme des formes brisées et qui passent (1). Il faut, par conséquent, exposer d'une façon plus complète dans les paragraphes suivants les moments qui constituent la nécessité.

Zusatz. Lorsqu'on dit de quelque chose qu'elle est nécessaire, on demande d'abord, pour quelle raison? Le nécessaire doit ainsi se produire comme un être posé, un être médiat. Mais si nous nous arrêtons tout simplement à la médiation, nous n'aurons pas ce que l'on entend par nécessité. L'être médiat comme tel n'est pas par lui-même, mais par un autre, et partant il est lui aussi un être contingent. Par contre, du nécessaire nous exigeons que ce qu'il est, il le soit par lui-même, et, par suite, qu'il soit sans doute médiatisé, mais qu'il contienne la médiation comme un moment supprimé. C'est ainsi que nous disons du nécessaire qu'*il est*, entendant par là que le nécessaire constitue un rapport simple avec lui-même où toute condition par un autre est éliminée. — On a coutume de dire de la nécessité qu'elle est aveugle ; ce qui est exact en ce sens qu'en elle ne s'accomplit pas encore le processus de la finalité. Le processus de la nécessité commence avec l'existence de circonstances dispersées qui paraissent ne pas s'ajuster l'une à l'autre, et n'avoir aucun rapport entre elles. Ces circonstances

(1) Ces réalités sont des *formes*, précisément parce qu'elles n'ont pas le contenu, et l'unité du contenu de la notion, car la nécessité elle-même n'atteint pas à cette unité. Par cela même ces réalités, ou ces formes de la nécessité, et la nécessité elle-même sont des moments qui *passent* (*Uebergehende*). Car bien que la sphère de l'essence soit, comme on l'a vu (§§ 111, 112, 142), la sphère de la réflexion, et que ce soit dans celle de l'être que strictement parlant il y a passage d'un terme à l'autre, cependant on peut dire qu'en un certain sens il y a passage partout où le mouvement des termes n'atteint pas l'unité.

sont des réalités immédiates qui viennent coïncider, et de la négation desquelles sort une nouvelle réalité. Nous avons ici un contenu qui est double, suivant sa forme. D'un côté, il y a le contenu de la chose dont il s'agit, et, de l'autre, il y a le contenu des circonstances diverses qui d'abord apparaissent et s'affirment comme des éléments positifs. Mais le contenu de ces derniers se nie et s'efface, et devient le contenu de la chose. En tant que conditions, les circonstances immédiates disparaissent, mais, en tant que contenu de la chose, elles sont conservées. Ce processus de la nécessité est appelé aveugle, parce que de l'ensemble de ces circonstances et de ces conditions sort toute autre chose que ces dernières. Si nous considérons, au contraire, l'activité qui agit suivant une fin, nous aurons dans la finalité un contenu qui a été conçu à l'avance, et une telle activité n'est pas aveugle, mais douée de conscience. Lorsque nous disons que le monde est régi par la Providence, nous disons au fond que la fin est le principe actif et prédéterminé en et pour soi, de telle sorte que ce qui arrive répond à ce qui a été pensé et voulu à l'avance. Mais il ne faudrait pas conclure de là que la nécessité et la croyance en la Providence divine s'excluent l'une l'autre. Ce qui se trouve au fond de la Providence divine suivant la pensée (*dem Gedanken nach*), nous le verrons se produire bientôt comme *notion*. Celle-ci est la vérité de la nécessité, comme, de son côté, la nécessité est déjà virtuellement la notion. La nécessité n'est aveugle qu'autant qu'elle n'est pas pensée suivant la notion (*nicht begriffen wird*). Il n'y a rien, par conséquent, de plus absurde que l'accusation dirigée contre la philosophie

de l'histoire de n'être qu'un fatalisme aveugle, parce qu'elle se propose de mettre en lumière la nécessité dans les événements. En se proposant cet objet, la philosophie de l'histoire acquiert la signification d'une théodicée, et ceux qui prétendent honorer la Providence divine en élaguant d'elle la nécessité ne voient pas que par ce procédé d'abstraction ils la réduisent en réalité à une volonté arbitraire, aveugle et irrationnelle. La conscience religieuse reconnaît d'une façon instinctive et expresse que la nécessité est inhérente à l'essence divine, lorsqu'elle parle des décrets éternels et immuables de Dieu. L'homme en se différenciant de Dieu par ses pensées et son vouloir particulier agit suivant sa volonté arbitraire et ses caprices, ce qui fait que de ses actions on voit sortir toute autre chose que ce qu'il a entendu et voulu. Dieu, au contraire, sait ce qu'il veut, sa volonté éternelle n'est pas déterminée par la contingence interne ou externe, et il accomplit irrésistiblement ce qu'il veut. — Le point de vue de la nécessité a une grande importance pour nos dispositions internes et notre conduite. Lorsque l'on considère les événements comme nécessaires, on n'y voit, au premier coup d'œil, qu'un rapport où il n'y a point de liberté. On sait que suivant les anciens la nécessité est le *destin*, tandis que pour les modernes elle est la *consolation* (1), qui consiste en ce que nous renonçons à nos fins et à nos intérêts dans l'attente d'une récompense. Le destin est, au contraire, sans consolation. Si maintenant nous regardons de plus près la notion que les anciens se faisaient du destin, nous verrons qu'il n'y a nullement en elle une

(1) *Der moderne Standpunkt ist der des Trostes : le point de vue moderne est celui de la consolation.*

pensée de servitude (1), mais bien plutôt de liberté. Cela vient de ce que la servitude consiste à s'arrêter à la contradiction, de telle façon que l'on considère ce qui est et ce qui arrive comme une opposition avec ce qui doit être et arriver. Dans la pensée des anciens, au contraire, il y avait ceci : c'est qu'une chose est parce qu'elle est, et qu'elle est telle qu'elle doit être. Ici il n'y a pas d'opposition, et par suite pas de servitude, pas de regret, pas de douleur. Cette position vis-à-vis du destin est bien, comme nous venons de le remarquer, sans consolation ; mais c'est qu'une telle disposition d'esprit n'a pas besoin de consolation, et cela par la raison qu'ici la subjectivité ne s'est pas encore élevée à sa signification infinie. C'est ce point de vue qu'on doit considérer comme le point de vue décisif et qu'on doit avoir devant les yeux en comparant l'antique pensée (2) avec la pensée moderne, la pensée chrétienne. Si par subjectivité on n'entend que la subjectivité immédiate et finie avec le contenu contingent et arbitraire de ses inclinations et ses intérêts particuliers, ce qu'on appelle en général personne, à la différence de la chose, dans le sens strict du mot (dans le sens où l'on dit : cela tient à la chose, et non à la personne), on ne pourra s'empêcher d'admirer la calme résignation des anciens au destin, et de reconnaître qu'une telle disposition d'esprit occupe une place plus haute et plus digne que la moderne, qui poursuit ses fins subjectives d'une façon égoïste, et qui, lors même qu'elle se voit obligée de se sacrifier pour les atteindre, elle ne s'en console que par l'attente d'en recevoir une récompense sous une autre

(1) *Unfreiheit.*

(2) *Gesinnung :* disposition interne, façon de concevoir.

forme. Mais, outre cette subjectivité fausse et finie qui se place en face de la chose, il y a la subjectivité qui dans sa vérité est immanente à la chose, et qui en tant que subjectivité infinie est la vérité de la chose elle-même. Ainsi compris, le point de vue de la consolation contient une tout autre et plus haute signification ; et c'est en ce sens qu'on doit considérer la religion chrétienne comme la religion de la consolation et de l'absolue consolation. Le christianisme enseigne, comme on sait, que Dieu veut que tous les hommes soient sauvés, enseignement qui exprime la valeur infinie du sujet. Mais cette source abondante de consolation que renferme la religion chrétienne vient surtout de ce qu'on y conçoit Dieu comme sujet absolu (1). Mais le sujet absolu contient le particulier ; et par là notre nature particulière (2) est reconnue non comme un moment abstrait qu'il faut seulement nier, mais aussi conserver. Les Dieux des anciens étaient, il est vrai, considérés aussi comme des personnes ; mais la personnalité d'un Jupiter, d'un Apollon, etc., n'est pas la vraie personnalité ; c'est une personnalité purement représentée (3) ; en d'autres termes, ces Dieux sont de simples personnifications qui comme telles ne se connaissent pas elles-mêmes, mais sont seulement connues. Ce manque et cette impuissance des Dieux de l'antiquité nous les trouvons aussi dans la conscience religieuse des anciens qui soumettaient au destin (au *πεπρωμένον* ou à l'*εἱμαρμένη*) non-seulement les hommes, mais les Dieux eux-mêmes. Et ce destin on se l'est repré-

(1) *Absolute Subjectivität.*

(2) *Besonderheit : notre particularité.*

(3) *Vorgestellte :* qui n'est que dans la représentation.

senté comme une nécessité enveloppée, et partant absolument impersonnelle, dépourvue de toute identité propre (1) et aveugle. Le Dieu du christianisme, au contraire, n'est pas seulement connu, mais il se connaît absolument lui-même ; il n'est pas une personnalité purement représentée, mais la personnalité réelle et absolue.

Tout en renvoyant pour le développement des points qui ne sont que touchés ici à la *Philosophie de la religion*, nous ferons remarquer combien il est important pour l'homme que ce qu'il trouve devant lui il le saisisse dans le sens de l'ancien adage, que l'homme est l'artisan de sa fortune. Et ainsi l'homme ne reçoit que ce qu'il a lui-même semé. Le point de vue opposé consiste à rejeter sur d'autres, sur les circonstances défavorables et autres choses semblables, la faute de ce qui peut nous arriver de fâcheux. Mais celui-ci est le point de vue de la servitude et aussi la source du mécontentement. Au contraire, lorsque l'homme reconnaît que ce qui lui arrive n'est que l'évolution de lui-même, et que la faute n'est que sa propre faute, il se comporte en homme libre, et, quoi qu'il lui arrive, il ne croit pas qu'on agisse injustement envers lui. L'homme qui vit mécontent de lui-même et de son sort commet précisément, par suite de la fausse opinion qu'on est injuste à son égard, bien des actions blâmables et absurdes. Sans doute, dans ce qui nous arrive la contingence a une large part. Mais cette contingence a son fondement dans la naturalité de l'homme. Chez l'homme qui a la conscience de sa liberté, l'harmonie et la paix de

(1) *Selbstlose : sans le soi-même.*

l'âme ne sont pas troublées par les événements fâcheux qui peuvent lui arriver. Et ainsi c'est de la notion que nous nous faisons de la nécessité que dépendent notre contentement et notre mécontentement, et par suite notre destinée.

§ CXLVIII.

Parmi les trois moments, la *condition*, la *chose* (1), et l'*activité*.

a. La condition est α) le moment présupposé. Comme simplement posée, elle ne l'est que par rapport à la chose, mais, comme posée à l'*avance* (2), elle est pour-soi ; c'est une circonstance contingente extérieure qui existe indépendamment de tout rapport avec la chose. Mais, dans cette contingence, relativement à la chose qui est une totalité, ce moment présupposé est un cercle complet de conditions. β). Les *conditions* sont passives, elles sont employées comme matériel pour la chose, et elles entrent ainsi dans son contenu. Elles sont donc adéquates à ce contenu et contiennent déjà sa détermination entière.

b. La *chose* est elle aussi α) un moment présupposé. Comme posée, elle n'est que chose interne et possible, et, comme posée à l'avance, elle constitue un contenu indépendant. β) C'est par l'emploi des conditions qu'elle reçoit son existence extérieure, que les déterminations de son contenu se réalisent, déterminations qui de leur côté correspondent aux conditions ; de telle sorte que c'est aussi

(1) *Sache*. Voyez plus haut, § CXLVI.
(2) *Voraus*.

par celles-ci que la chose s'affirme comme telle, et c'est d'elles qu'elle sort.

c. L'*activité* est α) elle aussi pour-soi (un homme, un caractère, par exemple) et comme moment indépendant, et en même temps elle a sa possibilité dans les conditions et dans la chose ; β) elle est le mouvement qui transporte les conditions dans la chose, et celles-ci dans celles-là comme constituant le côté extérieur de l'existence ; mais qui plutôt réalise la chose en la faisant sortir des conditions où elle est virtuellement contenue, et en lui donnant l'existence par la suppression de l'existence des conditions elles-mêmes.

REMARQUE.

Autant que ces trois moments sont l'un à l'égard de l'autre des existences indépendantes, ce processus ne constitue que la nécessité extérieure. — La chose que cette nécessité réalise a un contenu limité ; car la chose est ce tout dans sa déterminabilité simple (1). Mais comme elle est extérieure à elle-même dans sa forme, elle l'est aussi en elle-même et dans son contenu, et c'est cette extériorité dans la chose qui fait la limitation de son contenu (2).

§ CXLIX.

Ainsi donc la nécessité est l'essence une et identique avec elle-même, mais c'est l'essence qui a un contenu concret (3),

(1) *In einfacher Bestimmtheit.* C'est-à-dire que le résultat de ce mouvement, la chose, renferme bien les trois moments.

(2) La chose est finie quant à sa *forme*, puisqu'elle n'est qu'en passant de la possibilité à la réalité ; elle est finie quant à son *contenu*, puisqu'elle n'est pas les conditions.

(3) *Inhaltsvolle Wesen ;* puisqu'elle est ici la *Réalité absolue.*

et qui apparaît au dedans d'elle-même, de telle façon que ses différences ont la forme de réalités indépendantes. Et dans cet état d'identité (1) l'essence est en même temps, en tant que forme absolue, l'activité qui supprime l'état immédiat pour produire une médiation, et la médiation pour produire un état immédiat (2). Ici le nécessaire ne se réalise qu'avec le concours d'un élément extérieur (3), et il se partage en une raison d'être qui est l'intermédiaire (4) de sa réalisation (la chose et l'activité), et en une réalité immédiate et contingente, qui est en même temps une condition. La nécessité qui se réalise à l'aide d'un élément extérieur n'est pas *en et pour soi*, mais elle est seulement *posée* (5). Cependant cette médiation se supprime immédiatement elle-même. La raison d'être et la condition contingente passent dans un nouvel état immédiat, où ce qui n'était d'abord que posé s'efface en s'absorbant dans la réalité, et par là la chose rentre dans son unité (6). Dans ce retour sur lui-même, le nécessaire est la réalité qui s'est affranchie de toute condition. Le nécessaire est ainsi mé-

(1) *Und dies Identische, cette chose identique.*—La nécessité qui fait le fond de la contingence.

(2) C'est là, en effet, le mouvement de la contingence. Car la réalité immédiate est supprimée pour produire une médiation, c'est-à-dire la condition, et celle-ci est supprimée pour produire la *chose*, qui constitue, à son tour, un autre état, ou une autre réalité immédiate.

(3) *Durch ein Anderes.— Par un autre.*— C'est-à-dire par des termes qui ne sont pas posés immédiatement par lui, — le nécessaire — et qui apparaissent comme s'ils lui étaient extérieurs, comme s'ils n'étaient pas néces saires.

(4) *Vermittelnden Grund : la raison d'être médiatrice.*

(5) Elle ne se pose pas elle-même, mais elle est posée comme résultat dans la chose.

(6) C'est-à-dire qu'ici la chose et les conditions ne font qu'un.

diatisé par un cercle de circonstances; il est nécessaire parce que les circonstances le sont aussi, et dans l'unité (1) il est nécessaire sans médiation, — il est nécessaire *parce qu'il est* (2).

(1) Le texte dit : *In Einem, in uno.* C'est-à-dire que dans l'unité du mouvement de la contingence, la nécessité n'est plus une nécessité relative qui s'accomplit par un intermédiaire; elle n'est plus *parce que telle autre chose est,* mais elle est *parce qu'elle est.*

(2) Les principales catégories, depuis § CXLII, sont la *réalité,* la *possibilité* et la *contingence*, qui est, d'une part, une *réalité réelle*, laquelle se distingue de la *réalité possible*, et, d'autre part, une *possibilitité réelle,* et une *nécessité relative*; et enfin la *nécessité absolue*, qui est aussi la *possibilité* et la *réalité absolue.* — Et, d'abord, on a la réalité, mais la réalité à l'état immédiat et *sans réflexion*, la réalité qui, comme unité de l'*interne* et de l'*externe,* peut devenir, mais qui n'est pas encore devenue toute réalité; en d'autres termes, on a la *possibilité.* Ce qui est *réel* est *possible.* Or, la réalité dans son état immédiat et purement abstrait n'est que la possibilité. C'est une forme où il n'y a pas encore de contenu, — les choses réelles — mais qui, par cela même qu'il n'y a pas de contenu, n'est qu'une forme imparfaite, ou, si l'on veut, elle n'est pas la totalité de la forme, ou la forme absolue. On a donc la *possibilité,* et la réalité qui n'est ici qu'une possibilité. Mais il y a dans la possibilité deux côtés, un côté positif, et un côté négatif, une réflexion sur soi, et une réflexion sur un autre que soi. D'après la première détermination, la possibilité est un terme indéterminé et sans rapport, la possibilité de toutes choses; d'après la seconde détermination, elle n'est la possibilité que relativement, et en vue de la réalité. Et, en effet, la possibilité appelle nécessairement la réalité ; et elle ne l'appelle pas seulement parce qu'on ne saurait la concevoir sans elle, et que celui qui pense la possibilité, ou, pour mieux dire, la pensée même qui pense la possibilité est une réalité, ce qui ne serait que le fait de notre réflexion subjective ; mais parce que la possibilité n'est pas la possibilité de la possibilité, mais la possibilité de la réalité, et que ce n'est qu'à ce titre qu'elle est la possibilité, ce qui veut dire qu'elle suppose la réalité, et qu'elle n'est qu'un moment de la réalité elle-même. Et, en effet, la pure possibilité n'est qu'une abstraction ; c'est l'abstraction de la réalité elle-même dans laquelle on a supprimé toute différence, tout rapport et tout contenu. C'est l'identité pure, ou l'être pur, ou, ce qui revient au même, c'est la différence pure, ou le pur non-être, qui se reproduit comme possibilité dans la sphère de la réalité. Lorsqu'on dit que le possible est ce qui ne renferme pas de contradiction, c'est qu'on fait abstraction de tout contenu. Mais comme il n'y a pas d'être dont le contenu ne renferme pas de contradiction, le possible serait, en ce cas, l'impossible (§ CXLIII).

D'ailleurs, en disant que l'être possible est ce qui ne renferme pas de contradiction, on présuppose déjà l'être réel, l'être réel dans lequel on a supprimé tout contenu, et qu'on a réduit à la pure forme de la possibilité. Par conséquent, la possibilité n'est que la réalité elle-même, ou, pour mieux dire, elle n'est qu'un moment de la réalité. La réalité est d'abord la réalité immédiate et abstraite, et comme telle elle est la possibilité. Elle est donc la réalité de la possibilité, et la possibilité de la réalité, ou, pour mieux dire, elle est la réalité possible et la possibilité réelle ; en d'autres termes, elle est la *contingence*. La contingence est l'unité du possible et du réel ; elle est leur *devenir* (§§ CXLVI, CXLVII). Dans la contingence, la possibilité et la réalité sont ainsi combinées, que non-seulement elles s'appellent l'une l'autre, mais que l'une est donnée dans l'autre. Et, en effet, l'être contingent est une possibilité, mais une possibilité réelle ; et, d'un autre côté, il est une réalité, mais une réalité possible, c'est-à-dire une réalité qui, tout en étant, peut n'être pas, ou être autrement qu'elle n'est ; ce qui veut dire que l'être contingent contient d'autres possibilités, lesquelles ne sont pas ici des possibilités abstraites et purement formelles, mais des possibilités réelles comme lui. Et ainsi la possibilité d'un être contingent fait la possibilité d'un autre être contingent, et comme la possibilité du premier est une possibilité réelle, la possibilité du second est une possibilité réelle aussi. On a ainsi un ensemble de réalités contingentes dans lesquelles : 1° considérées séparément, la possibilité est une possibilité réelle, et la réalité est une réalité possible, et, 2° considérés conjointement, la possibilité de l'une est la condition de la possibilité de l'autre, et partant la réalité de l'une est la condition de la réalité de l'autre. On a, en d'autres termes, un ensemble, un cercle d'êtres contingents dont la possibilité et la réalité se conditionnent réciproquement. Par là la *contingence* est déjà la nécessité. Et, en effet, la nécessité *est*, et la contingence *est* aussi. De plus, les possibilités qui forment le monde de la contingence ne sont plus ici de pures possibilités, mais des possibilités, des conditions, des circonstances réelles (§ CXLVIII). Envisagée ainsi, la contingence est une réalité comme la nécessité, c'est-à-dire elle est, et par cela même qu'elle est, elle est nécessaire. Cependant ce n'est encore qu'une nécessité extérieure et relative dans laquelle la forme ainsi que le contenu sont limités, par cela même qu'elle n'*est* qu'à l'aide d'une condition, et que bien qu'elle soit nécessairement, elle n'est nécessairement qu'en passant de la possibilité à la réalité, et en y passant par l'intermédiaire d'un terme extérieur (§§ CXLVIII, CXLIX). Et, en effet, la contingence est, d'un côté, la réalité qui *est*, et qui, d'un autre côté, peut être autre qu'elle n'est, mais qui, par là même que la possibilité n'est ici qu'un moment de la réalité, ou la contingence, doit devenir cette autre réalité ; seulement elle ne le devient qu'à l'aide de circonstances et de conditions extérieures. Et ainsi l'on a la *chose*, l'être contingent, d'une part, et les conditions, d'autres êtres contingents, de l'autre. La chose *est*, elle est une réalité immédiate par un côté, et une possibilité par l'autre. Les conditions *sont* elles aussi, elles sont des réalités

immédiates, mais elles sont en même temps des possibilités de la *réalité* qui doit devenir. Lorsque toutes les conditions se trouvent réunies, l'être réel se produit. Et ainsi la contingence est, à cet égard, la nécessité, et ce qui est possible est aussi nécessaire. — La finité de la nécessité consiste ici en ce qu'elle débute par la contingence, ou, ce qui revient au même, en ce que l'être contingent est l'intermédiaire par lequel se produit l'être nécessaire. Le résultat est nécessaire, mais le point de départ et les éléments à l'aide desquels le résultat est amené sont contingents. Cela fait que la forme n'est pas adéquate au contenu, et que le contenu est lui-même un contenu limité, c'est-à-dire une réalité qui, tout en étant nécessairement, ne s'est pas affranchie de la possibilité, c'est-à-dire encore, une réalité qui est la possibilité d'une autre réalité, et qui n'est pas la réalité entière. La nécessité n'est, par conséquent, ici qu'une nécessité *intérieure* et enveloppée, une nécessité qui, au lieu de *poser* la contingence, apparaît comme si elle était posée par elle, ou qui présuppose la contingence comme un terme sans lequel elle ne peut pas s'accomplir. Cependant ce mouvement de la contingence n'est, au fond, que le mouvement de la nécessité elle-même. C'est le mouvement à travers lequel la nécessité se pose et se reconnaît comme nécessité de la contingence elle-même, ou comme nécessité et réalité absolues. En effet, ces *présuppositions*, ces éléments dispersés, ces circonstances multiples et en apparence éloignées, c'est la nécessité elle-même qui les pose. Ces possibilités diverses — les conditions et la possibilité de la chose — leur rapprochement et leur unité dans le résultat constituent, pour ainsi dire, un seul et même mouvement, et elles sont l'œuvre d'un seul et même principe. Les conditions de la chose contiennent *en soi* la chose dont elles sont les conditions. A son tour, la chose n'est elle aussi qu'une condition ou une possibilité, comme les conditions elles-mêmes, et elle contient *en soi* les conditions comme elle est contenue par elles. Le rapprochement de ces éléments, rapprochement d'où doit sortir la réalité, est l'œuvre de l'activité de la forme qui est la forme même de la nécessité; activité qui fait que les conditions se combinent nécessairement avec la chose dont elles sont les conditions, et que la chose s'approprie les conditions qui sont faites pour elle. Sous des conditions données, la chose doit se produire, et elle ne peut ne pas se produire. La nécessité du résultat est donc la même nécessité qui pose et stimule les conditions et les possibilités qui doivent amener ce résultat, et, en posant le résultat, la nécessité ne fait que rentrer dans son unité. Par là la nécessité a pénétré et façonné tous les moments de la possibilité et de la réalité, et elle est la réalité et la possibilité absolue. Tout ce qui est possible est réel, et tout ce qui est réel est nécessaire; il n'y a ni possibilité ni réalité en dehors de la nécessité. Ici la réalité n'*est* pas *parce que telle autre réalité est*, mais *elle est parce qu'elle est*, et c'est parce qu'elle est, que l'être contingent et possible est aussi. Or, cette réalité nécessaire et absolue, qui enveloppe tous les moments de la possibilité et de la réalité, est la *Substance*.

a. RAPPORT DE SUBSTANCE (1).

§ CL.

Le nécessaire est en lui-même le rapport absolu, c'est-à-dire il est le processus qui s'est développé (dans les paragraphes précédents), processus où le rapport s'absorbe précisément dans l'identité absolue.

REMARQUE.

Dans sa forme immédiate il est le rapport de la *substantialité* et de l'*accidentalité*. L'identité absolue de ce rapport avec lui-même est la substance comme telle, qui en tant que nécessité est la négativité de cette forme interne (2), et se pose ainsi comme réalité, mais qui nie par là même cette existence extérieure suivant laquelle l'être réel, en tant qu'être immédiat, n'est qu'un être accidentel, qui par suite de sa possibilité passe dans une autre réalité : c'est un passage qui constitue l'identité substantielle en tant qu'activité de la forme (§ 148, 149).

§ CLI.

La substance est ainsi la totalité des accidents, dans lesquels elle se manifeste comme leur négativité absolue,

(1) *Substantialitäts-Verhältniss.*

(2) *Die Negativität dieser Form der Innerlichkeit : la négativité de cette forme de l'intériorité.* C'est-à-dire que la substance comme telle, la substance active et qui se réalise, nie son moment immédiat où elle existe comme substantialité et accidentalité, — moment où elle existe aussi comme substance intérieure et enveloppée.

c'est-à-dire comme puissance absolue, et en même temps comme source de tout contenu. Mais ce contenu n'est rien autre chose que cette manifestation elle-même, car la déterminabilité qui se réfléchit sur elle-même dans le contenu n'est qu'un moment de la forme qu'absorbe la puissance de la substance. La substantialité est l'activité absolue de la forme et la puissance de la nécessité, et tout contenu n'est qu'un moment qui n'appartient qu'à ce processus; c'est le changement absolu de la forme et du contenu de l'un en l'autre.

Zusatz. Dans l'histoire de la philosophie nous rencontrons la substance comme principe de la philosophie de Spinoza. Bien des malentendus ont eu lieu, et bien des jugements superficiels ont été portés sur la signification et la valeur de cette philosophie aussi célèbre que décriée. C'est surtout l'accusation d'athéisme et de panthéisme qu'on a l'habitude de lancer contre elle, et cela parce que Dieu y est conçu comme substance, et seulement comme substance. Ce qu'il y a de fondé dans cette accusation est marqué par la place que la substance occupe dans le système de l'idée logique. La substance est un degré essentiel dans le développement de l'idée. Cependant elle n'est pas l'idée elle-même, l'idée absolue, mais l'idée sous la forme encore limitée de la nécessité. Or Dieu est bien la nécessité, ou comme on pourrait aussi dire, la *chose absolue* (1), mais il est en même temps *personne*, et c'est là le point auquel ne s'est pas élevé Spinoza; et sous ce rapport il faut accorder que la philosophie de

(1) *Absolute Sache : la chose absolue*, la chose en tant que réalité absolue.

Spinoza est restée en arrière de la vraie notion de Dieu, qui fait le contenu de la conscience religieuse chrétienne. Spinoza était par sa naissance juif, et c'est en général l'intuition orientale, suivant laquelle tout être fini n'est qu'un être changeant et passager, qui a trouvé dans sa philosophie son expression rationnelle. Cette conception orientale de l'unité de la substance forme bien le fondement de tout développement ultérieur véritable, seulement on ne doit pas s'y arrêter. Ce qui y fait défaut c'est le principe occidental de l'individualité, qui fit sa première apparition sous la forme philosophique en même temps que le spinozisme dans la monadologie de Leibnitz. — Si nous examinons maintenant le reproche d'athéisme adressé à la philosophie de Spinoza, nous verrons combien peu il est fondé, en faisant réflexion que non-seulement Dieu n'y est pas nié, mais qu'il y est reconnu comme le seul être véritable. Et l'on ne pourra pas objecter que si Spinoza parle de Dieu comme du seul être véritable, son Dieu n'est pas cependant le Dieu véritable, et que par suite c'est comme s'il n'était pas. Car à ce titre il faudrait aussi accuser d'athéisme toutes les philosophies qui se sont arrêtées à un degré subordonné de l'idée, et il faudrait en accuser non-seulement les Juifs et les Mahométans pour qui Dieu est seulement le *Seigneur* (1), mais aussi tous les nombreux chrétiens qui ne conçoivent Dieu que comme l'essence suprême, inaccessible à la connaissance et placé par delà l'univers. Vu de plus près, le reproche d'athéisme qu'on adresse à la philosophie de Spinoza se réduit à ceci : c'est que dans cette

(1) *Herr* : ce qui n'est qu'une notion abstraite de Dieu.

philosophie on ne fait pas sa part légitime au principe de la différence ou de la finité. Et ainsi, comme, suivant elle, il n'y a pas à proprement parler de monde, de monde qui possède une réalité positive, ce système ne devrait pas être désigné par le nom d'athéisme, mais bien plutôt d'acosmisme. On peut voir aussi par là jusqu'à quel point est justifiée l'accusation de panthéisme. Si l'on entend, ainsi que cela arrive très-souvent, par panthéisme une doctrine qui considère comme Dieu les choses finies et leur ensemble, on ne pourra refuser d'absoudre la philosopbie de Spinoza de l'accusation de panthéisme, puisque suivant elle les choses finies ou le monde en général ne possède point de vérité. Mais c'est au contraire à cause de son acosmisme que cette doctrine est panthéistique. — Le vice que nous venons de signaler dans cette doctrine et qui affecte son contenu se retrouve aussi dans sa forme, et cela d'abord parce que Spinoza place au point culminant de son système la substance, qu'il la définit l'unité de la pensée et de l'étendue, sans démontrer comment il a obtenu cette différence, ni comment il a ramené cette différence à l'unité. Tout le contenu de cette doctrine se trouve ensuite exposé suivant la méthode mathématique, et conformément à cette méthode on y pose d'abord des définitions et des axiomes auxquels viennent se rattacher des théorèmes dont la preuve ne consiste qu'à les ramener, suivant les procédés de l'entendement, à ces présuppositions non démontrées. Si maintenant il y en a qui, tout en repoussant le contenu et les résultats de cette philosophie, en admirent la méthode et ses déductions rigoureuses, il faut dire à cet égard que cette admiration illimitée de la

forme est tout aussi peu fondée que le rejet illimité du contenu. Le défaut du contenu de cette philosophie vient précisément de ce que la forme n'y est pas saisie comme forme immanente du contenu, ce qui fait qu'elle vient s'y ajouter au contenu comme une forme extérieure et subjective. La substance telle qu'elle est saisie par Spinosa, c'est-à-dire d'une façon immédiate, et sans aucune médiation dialectique précédente est, en tant que puissance négative universelle, ce gouffre ténébreux et informe où va s'engloutir, comme s'il n'avait point de réalité, tout contenu déterminé, et qui ne produit rien qui ait une réalité propre et positive.

§ CLII.

Suivant le moment où la substance se différencie comme puissance absolue qui est en rapport avec elle-même, en tant que possibilité interne, et par là, en tant que puissance qui se détermine dans les accidents, et dans la réalité externe ainsi posée, suivant ce moment, la substance constitue ce rapport spécial qui la fait ce qu'elle est dans la première forme de la nécessité ; c'est *le rapport de causalité*.

b. RAPPORT DE CAUSALITÉ.

§ CLIII.

La substance est cause, parce que, tout en passant dans l'accident, elle se réfléchit sur elle-même, et par là elle se pose comme chose originaire (1), mais en même temps

(1) « *Ursprüngliche Sache* », comme chose qui est *présupposée* à l'effet. C'est-à-dire qu'en tant que puissance qui pose et nie les accidents, et qui par là soutient aussi un rapport négatif avec elle-même, la *substance* est *cause*.

parce qu'elle supprime cette réflexion sur elle-même, ou sa simple possibilité, et qu'elle se nie elle-même et produit ainsi un *effet*, une réalité qui n'est ainsi que posée (1), mais qui est nécessairement posée par le processus du principe actif (2).

REMARQUE.

Comme chose originaire, la cause est absolument indépendante de l'effet, et subsiste et se maintient en face de l'effet. Mais, dans la nécessité, dont l'identité constitue cette primitivité même (3), elle passe dans l'effet. Il n'y a pas de contenu (autant qu'il peut être encore question d'un contenu déterminé) (4) dans l'effet qui ne soit pas dans la cause ; et cette identité (5) est le contenu absolu lui-même. A côté du contenu il y a aussi la forme, et il est vrai que la cause perd ce caractère de primitivité en passant, et en se posant dans l'effet. Mais la cause ne disparaît pas dans l'effet, comme si celui-ci était la seule réalité. Car cette position (6) de la cause dans l'effet est immédiatement supprimée, et c'est elle plutôt qui constitue le retour de la cause sur elle-même et sa primitivité. C'est dans l'effet que

(1) Posé par la substance, en tant que cause.

(2) *Durch den Process des Wirkens.* « Par le processus de l'*effectuation* (*efficiendi*), c'est-à-dire, l'effet n'est qu'un moment de la causalité elle-même, qui n'est cause que par et dans l'effet.

(3) C'est-à-dire que la cause, comme moment de la nécessité, passe nécessairement dans l'effet, et qu'elle n'est cause, ou *chose originaire*, que par son identité avec l'effet.

(4) Parce que la *forme* et le *contenu* sont des moments qu'on a déjà traversés, et qui sont enveloppés dans la causalité.

(5) L'identité de la cause et de l'effet.

(6) *Diess Gesetztseyn.* Cet *être-posé* de la cause dans l'effet.

la cause est d'abord cause, et cause réelle. Par conséquent, la cause est en et pour soi *causa sui* (1).

Jacobi (2), par suite de la manière incomplète dont il conçoit le moyen terme, a considéré la *causa sui* (l'*effectus sui* est la même chose), cette absolue réalité de la cause, comme un pur formalisme (3). Il a aussi prétendu que Dieu ne doit pas être déterminé comme raison d'être, mais essentiellement comme cause (4). Un examen plus approfondi de la nature de la cause lui aurait montré que par là il n'atteignait pas le but qu'il avait en vue. A l'égard du *contenu*, cette identité se rencontre même dans les causes finies et dans leur représentation. La pluie, — la cause, — et l'humidité, — l'effet, — sont une seule et même chose, c'est-à-dire l'eau. Quant à la *forme*, la cause (la pluie) ne se retrouve plus dans son effet (l'humidité). Mais l'effet lui-même, qui n'est rien sans la cause, perd sa détermination, et il ne reste plus que l'humidité à l'état d'indifférence (5).

La cause, dans le sens ordinaire du rapport causal, est finie si son contenu est fini, — dans les substances finies, par exemple, — et autant que la cause et l'effet sont considérés comme deux existences distinctes et indépendantes ; ce qu'elles ne sont qu'autant qu'on y fait abstraction de leur rapport de causalité. Mais comme, tout en les différen-

(1) Puisqu'elle se continue dans l'effet et qu'elle n'est cause qu'en posant l'effet.

(2) *Lettres sur Spinoza*, p. 416, 2e édit.

(3) C'est-à-dire, comme une forme purement subjective et nominale.

(4) *Nicht als Grund, sondern wesentlich als Ursache.* Parce que, dans l'opinion de Jacobi, la raison d'être ne peut pas se séparer de la chose dont elle est la raison d'être, comme la cause peut être séparée de l'effet.

(5) Dont on ne pourra dire ni qu'elle est effet, ni qu'elle est cause.

ciant par la forme, on conserve entre les choses finies un certain rapport, on a par là une série de termes où la cause se trouve posée, c'est-à-dire devient, à son tour, effet, lequel a une autre cause, et ainsi de suite ; d'où naît ici aussi le progrès des causes à l'infini. De même en descendant des causes aux effets, on a un effet qui est cause, laquelle, par conséquent, a un effet, qui, à son tour, a un autre effet, et ainsi de suite à l'infini.

Zusatz. Autant l'entendement a l'habitude de regimber contre la substance, autant, par contre, la causalité, c'est-à-dire le rapport de cause et d'effet lui est familier. Lorsqu'il s'agit de concevoir un contenu comme nécessaire c'est principalement au rapport de causalité que l'entendement réfléchissant s'attache à le ramener. Maintenant, ce rapport appartient bien à la nécessité, mais il ne constitue qu'un côté de son processus, lequel consiste précisément à supprimer la médiation contenue dans la causalité et à s'affirmer comme rapport simple avec lui-même. Si l'on s'arrête à la causalité comme telle, on ne l'aura pas dans sa vérité, mais seulement comme causalité finie, et sa finité consiste en ce que la cause et l'effet y sont maintenus dans leur différence. Mais la cause et l'effet, s'ils sont différenciés, sont aussi identiques ; ce qui est attesté par notre conscience ordinaire elle-même, lorsque nous disons que la cause n'est cause qu'autant qu'elle a un effet, et que l'effet n'est effet qu'autant qu'il a une cause. La cause et l'effet constituent, par conséquent, un seul et même contenu, et la différence qui les distingue d'abord est la différence qui existe entre *poser* et *être posé*, différence formelle qui s'efface ensuite, à tel point que la cause n'est pas seu-

lement cause d'un autre qu'elle-même, mais aussi d'elle-même, et que l'effet n'est pas seulement l'effet d'un autre que lui-même, mais aussi de lui-même. D'après cela, la finité des choses vient à cet égard de ce que, pendant que la cause et l'effet sont identiques suivant leur notion, ces deux formes se produisent comme séparées, de telle façon que la cause est bien aussi effet, et l'effet est bien aussi cause, mais que la cause n'est pas effet sous le même rapport sous lequel elle est cause, et l'effet n'est pas cause sous le même rapport sous lequel il est effet. C'est ce qui ramène le progrès à l'infini sous forme d'une série indéfinie de causes, série qui se produit aussi comme une série indéfinie d'effets.

§ CLIV.

L'effet se distingue de la cause, et comme effet il est posé par elle. Mais cette position (1) implique la réflexion sur soi et le moment immédiat, et l'action de la cause, sa position est en même temps une présupposition (2), en tant qu'on maintient la différence de l'effet d'avec la cause. Il y a ainsi une autre substance dont est fait l'effet. Cette substance, en tant que substance immédiate, n'est pas la négativité qui est en rapport avec elle-même (3), elle n'est pas active, mais passive. Cependant comme substance elle est aussi active, elle supprime le moment immédiat présupposé

(1) Le texte a : *Das Gesetztseyn : l'être-posé*. C'est-à-dire dans l'effet qui est posé par la cause, il y a, en tant qu'il se distingue de la cause, le moment de la réflexion sur soi, et l'immédiatité.

(2) *Ihr Setzen ist zugleich Voraussetzen : son* (de la cause) *poser est en même temps présupposer*. Car la cause non-seulement pose l'effet, mais le présuppose.

(3) La négation de la négation.

et l'effet qu'on a placé en elle, elle réagit, c'est-à-dire elle supprime l'activité de la première substance; mais celle-ci supprime à son tour son moment immédiat ou l'effet posé en elle, et par là l'activité de l'autre, et réagit. De cette façon la causalité passe dans le rapport de *réciprocité d'action*.

REMARQUE.

Bien que dans la réciprocité d'action la causalité ne soit pas encore placée dans sa détermination véritable, le progrès indéfini des causes et des effets s'y trouve cependant supprimé, en ce que la fuite en ligne droite, allant des causes aux effets et des effets aux causes, est brisée et ramenée sur elle-même. Ce retour du progrès indéfini à un rapport fermé est fondé, comme partout ailleurs, sur cette réflexion simple (1), suivant laquelle dans cette répétition irrationnelle (2) des termes il n'y a qu'une seule et même chose, savoir une cause, et une autre cause et leur rapport réciproque. Le développement de ce rapport, l'action réciproque, est cependant lui-même l'alternation de la différenciation (3) non de causes, mais de moments (4), dans chacun desquels, en vertu de cette identité et de cette indivisibilité qui fait que la cause est cause dans l'effet, et que l'effet est effet dans la cause, se trouve posé l'autre.

(1) *Ist wie überall die einfache Reflexion* : *est comme partout* (c'est-à-dire partout où se produit le progrès indéfini) *la simple réflexion*, etc. Par réflexion, il va sans dire, il ne faut pas entendre la réflexion subjective, mais la réflexion objective de l'idée.

(2) *Gadankenlose;* qui n'est pas suivant la vraie pensée.

(3) *Abwechselung des Unterscheidens* : le différencier, la différenciation alternée et réciproque de la cause et de l'effet.

(4) C'est-à-dire non de causes en tant que causes, ou d'effets en tant qu'effets, mais des moments où chacun desquels est à la fois cause et effet.

c. RÉCIPROCITÉ D'ACTION (1).

§ CLV.

Les déterminations qui dans la réciprocité d'action sont maintenues comme différentes sont α) *en soi* les mêmes ; l'un des deux côtés est, aussi bien que l'autre, cause, existence première, actif, passif, etc. Tous les deux se présupposent et agissent l'un sur l'autre, tous les deux se précèdent et se posent l'un l'autre, et la cause qu'on considère comme première est, par suite de son état immédiat, passive, elle est posée, elle est effet. Il n'y a donc pas réellement deux causes différentes, mais *en soi* une seule et même cause qui se nie comme substance dans son effet, et qui ne devient cause réelle et indépendante qu'en produisant l'effet.

§ CLVI.

Mais cette unité existe aussi *pour soi*, parce que ce mouvement alterné des termes n'est que l'acte propre (2) de la cause, acte qui fait son être. Cet évanouissement de la différence n'est pas un évanouissement virtuel, ou le fait de notre réflexion (3). Mais la réciprocité d'action consiste précisément à supprimer la détermination posée, à la changer en la détermination contraire, et à annuler par là

(1) *Wechselwirkung.*

(2) *Das eigene Setzen :* littéralement « *le poser propre* ».

(3) *Nur an sich, oder unsere Reflexion :* ainsi que cela a lieu dans le paragraphe précédent où l'identité des termes est posée seulement *en soi*, ou *pour nous*, comme réflexion qui les compare et les unit, mais qui n'est pas leur unité propre et objective.

l'existence immédiate et distincte des deux moments. Dans la primitivité de la cause se trouve posé l'effet, ce qui veut dire que cette primitivité est supprimée ; l'action d'une cause se change en réaction, etc.

Zusatz. La réciprocité d'action est le rapport de causalité posé dans son complet développement, et c'est à ce rapport qu'a recours la réflexion lorsqu'en considérant les choses du point de vue de la causalité, elle ne s'en tient pas au progrès infini des causes et des effets. Ainsi, par exemple, dans la considération des causes historiques on se demande d'abord, si c'est dans le caractère et les mœurs d'un peuple qu'il faut voir la cause de ses institutions et de ses lois, ou bien, si les premiers ne sont qu'un effet de ces dernières ; et puis on va plus loin, et l'on embrasse, d'une part, le caractère et les mœurs et, de l'autre, les institutions et les lois sous le point de vue de la réciprocité d'action ; de telle façon que la cause, sous le même rapport sous lequel elle est cause, est aussi effet, et l'effet, sous le même rapport sous lequel il est effet, est aussi cause. C'est là ce qui a lieu aussi dans la considération de la nature, et surtout de l'être vivant dont les fonctions et les organes sont liés entre eux par le rapport de causalité réciproque. La réciprocité d'action est ce qui fait la vérité (*die nächste Wahrheit*, *la vérité la plus proche*) de la cause et de l'effet, et elle touche à la limite de la notion. Mais c'est précisément à cause de cela qu'on n'est pas satisfait de l'application de ce rapport, lorsqu'on veut connaître la notion des choses. Si, en considérant un contenu donné, on s'arrête à le considérer sous le point de vue de la réciprocité d'action, on n'aura là en réalité qu'un rapport où il n'y a pas de notion

(*begrifflos*). On n'aura devant soi qu'un fait incomplet, et la médiation demeurera toujours insuffisante. Et, en y regardant de plus près, on verra que l'insuffisance qu'on rencontre dans la réciprocité d'action consiste en ce qu'au lieu d'être l'équivalent de la notion, ce rapport doit être lui-même entendu et compris suivant la notion (*begriffen*); ce qui s'accomplit en ne laissant pas aux deux côtés du rapport leur forme immédiate mais, ainsi qu'on l'a démontré dans les paragraphes précédents, en les reconnaissant comme moments d'un troisième terme, d'un terme plus élevé, qui est la notion. Considérons-nous, par exemple, les mœurs du peuple spartiate comme l'effet de sa législation, et, réciproquement, celle-ci comme l'effet des premières, nous pourrons avoir par là une vue exacte de la vie de ce peuple. Mais ce sera en même temps une vue qui ne satisfera pas complétement l'esprit, parce qu'en effet nous ne saisissons par elle ni la notion de la législation, ni celle des mœurs du peuple spartiate, ce qui ne s'accomplit qu'autant qu'on reconnaît que ces deux côtés du rapport, ainsi que tous les autres éléments qui constituent la vie et l'histoire du peuple spartiate, sont fondés sur cette notion. »

§ CLVII.

Ce simple mouvement alterné qui s'accomplit dans un seul et même terme (1) est la nécessité développée ou réa-

(1) Le texte dit seulement : *dieser reine Wechsel mit sich selbst :* littéralement : *ce pur mouvement alterné avec soi-même.* En effet, l'idée a atteint cette sphère de l'unité où le mouvement ne va plus d'un terme à l'autre, mais se fait au dedans du même terme. L'alternation est donc une alternation qui a lieu dans le même terme, ou suivant l'expression plus exacte du texte, une alternation avec soi-même.

lisée. Le lien de la nécessité comme telle est l'identité encore intérieure et enveloppée, parce qu'elle est l'identité des choses qu'on considère comme réelles (1), mais dont l'indépendance doit être cependant la nécessité (2). Par conséquent, dans l'évolution de la substance à travers la causalité et la réciprocité d'action, ce qui se trouve posé c'est seulement que l'indépendance est le rapport négatif infini avec soi-même ; c'est un rapport *négatif* en ce que la différence et la médiation s'y trouvent ramenées vis-à-vis des choses réelles indépendantes à un principe originaire (3) ; c'est un rapport *infini* avec soi-même, en ce que leur indépendance n'y est précisément que dans leur identité (4).

(1) *Die als wirkliche gelten : qui valent comme réelles.* Il y a ici une nuance intraduisible, mais qui est cependant expliquée par ce qui suit. Hégel veut dire que ces choses ont bien une réalité, mais non la réalité qu'on leur attribue ordinairement ; car leur réalité est une réalité subordonnée qu'elles tiennent de la nécessité.

(2) Elles ne sont en effet indépendantes qu'autant qu'elles sont nécessaires, et dans la mesure où elles le sont.

(3) *Zu einer Ursprünglichkeit.*

(4) Le texte dit : *als ihre Identität : comme leur identité;* expression plus exacte, et qui veut dire que les choses réelles ont la racine de leur indépendance (*Selbstständigkeit*) et de leur réalité dans ce rapport identique infini. — La substance est la réalité et la nécessité absolue. Comme telle, elle est l'*unité immédiate* de l'*être* et de l'*essence*. Car elle *est*, et elle a la forme immédiate de l'être, mais elle est *parce qu'elle est*, c'est-à-dire elle contient le moment réfléchi de l'essence, et elle apparaît (*scheint*) comme l'essence. La *réflexion* de la substance constitue la sphère des *accidents*, et le mouvement réfléchi de la substance est le mouvement de l'*accidentalité*, suivant l'expression hégélienne : « L'absolue nécessité, dit Hégel, est un rapport absolu, parce qu'elle n'est pas l'*être comme tel*, mais l'être qui est *parce qu'il est*, l'être constituant une médiation absolue avec lui-même. Cet être est la *substance*. En tant qu'unité de l'être et de l'essence, la substance est l'être dans *tout* être. Elle n'est pas l'être *immédiat* et *irréfléchi*, ni l'être abstrait qui est au fond de l'*existence* (*Existenz*) et du *phénomène*, mais elle est la *réalité* immédiate elle-même, et la réalité qui s'est réfléchie d'une manière absolue sur elle-même, et qui subsiste en et pour soi (*Absolutes*

Reflektirtseyn, und fürsichseyendes Bestehen). La substance, en tant qu'unité de l'*être* et de la *réflexion*, est essentiellement *apparence* (*Scheinen*), et elle est essentiellement posée (*das Gesetztseyn, l'être-posé*). Mais cet *apparaître* est ici un *apparaître* qui est en rapport avec lui-même, et qui, par conséquent, *est*, et cet être (qui apparaît) est la substance comme telle ; et réciproquement, cet être qui est *posé* comme identique avec lui-même constitue un ensemble (*eine Totalität*) de déterminations qui *apparaissent*, c'est-à-dire, l'*accidentalité*. » (*Grande Logique*, liv. II, 3e part., p. 219.) Ainsi, la substance *est* et *apparaît*, et son *apparaître* constitue le mouvement de l'*accidentalité*. C'est ce passage de la possibilité à la réalité, et réciproquement (§§ CXLVI, CXLVII), qui est devenu ici le jeu des accidents, passage qui s'opère au sein de la substance, ou qui, pour mieux dire, constitue un moment de la substance elle-même. Car le mouvement des accidents est l'activité de la substance, c'est cette *actuosité*, suivant l'expression hégélienne, ce mouvement par lequel elle s'actualise en tant que manifestation immuable et immobile d'elle-même. La substance n'est pas active vis-à-vis d'un autre qu'elle-même, mais vis-à-vis d'elle-même, c'est-à-dire, vis-à-vis des accidents qu'elle pose, où elle apparaît et qu'elle supprime. En tant qu'identité de ce mouvement, la substance enveloppe les accidents et forme leur totalité ; mais en tant qu'activité qui apparaît dans les accidents, ceux-ci constituent, à leur tour, la substance entière. Car la substance sans les accidents n'est qu'une abstraction. C'est l'*identité*, ou la *possibilité* indéterminée. D'ailleurs l'identité et la possibilité sont des déterminations qui appartiennent elles-mêmes à la sphère des accidents. Ainsi donc, la substance apparaît dans les accidents, et l'activité de la substance n'est que le mouvement alterné des accidents, mouvement qui, comme on l'a vu, est le mouvement alterné de la possibilité et de la réalité. C'est en posant les accidents, et en les niant que la substance se pose comme substance active et comme puissance absolue. « Les accidents, comme tels, dit Hégel, sont impuissants les uns à l'égard des autres. Le *quelque chose* (*Etwas*), les *choses* (*Dinge*) avec leurs *propriétés multiples*, le *tout* et les *parties*, les *forces* qui se sollicitent et se conditionnent réciproquement, etc., n'exercent une action l'un sur l'autre qu'en vertu de la puissance (*Macht*) de la substance qui les enveloppe tous les deux, qui, en tant que puissance négative, leur communique une valeur inégale, et qui fait que l'un précède l'autre, et que ce dernier se produit avec un autre contenu, ou qui fait passer l'un dans la sphère de la possibilité, et l'autre dans celle de la réalité, se partageant éternellement dans cette différence de la forme et du contenu, et s'affranchissant ainsi éternellement de cette imperfection (*Einseitigkeit, exclusivité*), mais retombant aussi par cet affranchissement dans la détermination et la différence. Par conséquent, un accident ne remplace un autre accident que parce que ce qui le fait *subsister* est cette totalité de la forme et du contenu dans laquelle lui aussi bien que l'autre ils sont absorbés. » (*Grande Logique*, liv. II, 3e part., p. 222.) Or, cette puissance

de la substance, par laquelle celle-ci s'affirme comme puissance absolue qui engendre les accidents, est la *causalité*. La substance est *cause*, parce qu'elle pose et nie les accidents, lesquels, en tant que posés, constituent l'*effet*. Cette négation, ou ce moment de la réflexion sur soi de la substance, en amenant le rapport de causalité, amène en même temps la différence de la cause et de l'effet. La cause pose l'effet, et en tant qu'elle pose l'effet, elle est la substance ou la puissance originaire et primitive, et l'effet est la substance ou l'accident posé par elle. Cependant la cause, en tant qu'activité de la substance, n'est cause que par et dans son effet, une cause qui ne cause point, c'est-à-dire, qui ne produit pas d'effet n'étant point cause; de sorte que la cause n'est cause originaire et primitive qu'autant qu'elle contient et pose *primitivement* son effet. C'est là la *nécessité* qui est inhérente au rapport de causalité. La causalité appartient à la sphère de la nécessité, parce que la cause contient nécessairement et primitivement l'effet, et qu'elle n'est telle que par son effet, ce qui fait que l'effet est nécessaire comme la cause dont il est la manifestation, — l'*apparaître* —, ou, pour mieux dire, c'est cette nécessité réciproque qui fait leur unité. « Par conséquent, dit Hégel, il n'y a rien dans l'effet qui ne soit pas dans la cause, et il n'y a rien dans la cause qui ne soit pas dans l'effet. La cause n'est cause qu'autant qu'elle produit l'effet, et la cause n'a d'autre détermination que celle d'avoir un effet, et l'effet n'a d'autre détermination que celle d'avoir une cause. Dans la cause, comme telle, elle-même se trouve l'effet, et, réciproquement, dans l'effet se trouve la cause ; la cause qui ne produit pas encore d'effet, ou qui a cessé d'en produire, n'étant pas cause, et l'effet dont la cause a disparu n'étant plus un effet, mais une réalité indifférente. » (*Grande Logique*, Ibid., p. 226.) Cependant, bien que ce rapport de la cause et de l'effet constitue une unité indivisible, il laisse subsister la différence de la forme. La cause n'est cause que par l'effet, et l'effet n'est effet que par la cause, et c'est une seule et même chose qui se pose une fois comme cause et une fois comme effet, et qui ne se pose comme cause qu'autant qu'elle se pose comme effet, et réciproquement. Mais, tout en se posant et en se présupposant l'un l'autre, la cause demeure cause, et l'effet demeure effet ; c'est-à-dire, la différence de la forme, et, par suite de la différence de la forme, la différence du contenu sont encore maintenues. La pluie, par exemple, est la cause de l'humidité, laquelle est son effet. Mais la proposition « la pluie fait l'humidité » n'est qu'une proposition analytique, car la même eau qui fait la pluie fait aussi l'humidité. Si l'on considère le mouvement d'un corps comme un effet, la cause sera une force motrice. Cependant c'est la même quantité de mouvement que l'on a avant et après l'impulsion, c'est la même force que le corps contient, et qu'il communique au corps qui est mû, et autant il en communique autant il en perd ; de sorte que non-seulement il n'y a pas dans la cause ce qui n'est pas dans l'effet, mais la cause n'est pas plus grande que l'effet, ni l'effet que la cause. Et lorsqu'on prétend trouver dans la cause, ou dans

l'effet ce qui n'est pas dans l'un, ou dans l'autre, c'est qu'on confond ce rapport avec d'autres propriétés ou d'autres rapports, ou qu'on prend pour cause ce qui n'est pas cause. C'est ainsi, par exemple, qu'on confond l'occasion, ou un simple accident avec la cause, lorsqu'on dit que de petits événements sont la cause de grands événements. Le corps qui meut peut être bois, ou pierre, jaune, vert, etc ; mais ce sont là des propriétés qui n'entrent pas dans le choc. De même, il peut y avoir dans l'humidité des propriétés qui ne sont pas dans l'eau, mais ces propriétés sont produites par d'autres principes que par l'eau. En tant qu'humidité, celle-ci ne contient que ce qui est dans l'eau. On dit aussi : Les aliments sont la cause du sang ; la nourriture, le froid, l'humidité, etc., sont les causes de la fièvre, etc. Et ici on trouve dans l'effet ce qui n'est pas dans la cause. Mais c'est qu'ici il y a d'autres rapports que le rapport de causalité. Il y a des rapports qui appartiennent à la sphère de la *vie*, où se produisent d'autres déterminations et d'autres catégories. Car l'être vivant s'empare de la cause, se l'approprie, la transforme par sa vertu propre, et empêche ainsi la cause de produire son effet ; c'est-à-dire, il l'annule en tant que simple cause. (Conf. § CCXVI.) La nourriture n'est pas plus la *cause* du sang, que le climat de l'Ionie n'est la *cause* des poëmes homériques, ou que l'ambition de César n'est la *cause* de la chute de la république romaine.—Ainsi donc, on a l'unité de la cause et de l'effet, mais une unité dans laquelle la cause et l'effet, tout en étant inséparables, et tout en se continuant l'un dans l'autre, gardent la différence de leur forme, et partant de leur contenu. C'est là ce qui amène la finité de la cause, ou les rapports de causalité finis. On a une cause, et l'on a un effet. La cause ou la substance active pose l'effet, et elle est cause en posant l'effet, et n'est cause qu'en le posant. L'effet est, d'abord, vis-à-vis de la cause une substance passive. Mais, par cela même qu'il est substance, l'effet est substance active, et il est cause. Seulement ici, il n'est pas cause par rapport à la cause dont il est l'effet. Mais par cela même qu'il est cause *sous un autre rapport*, la cause dont il est l'effet présuppose elle aussi une autre cause. C'est là ce qui amène une série indéfinie ascendante et descendante de causes et d'effets, ou le *progrès* de la *fausse infinité*. Une cause en suppose une autre, celle-ci en suppose une troisième, et ainsi de suite ; et, réciproquement, la troisième est un effet vis-à-vis de la quatrième, et la seconde est un effet vis-à-vis de la troisième, et ainsi de suite. Ce qui se trouve d'abord posé dans la série des causes et des effets, c'est que chaque terme est à la fois cause et effet. Mais il est cause par un côté, et effet par l'autre, et il n'est pas effet par le même côté par lequel il est cause, et il n'est pas cause par le même côté par lequel il est effet ; de sorte qu'on n'a plus ici deux termes dont l'un est cause et l'autre effet, mais on a un seul et même terme, un *substrat*, dans lequel la cause et l'effet se trouvent réunis. Seulement ce substrat n'est pas cause en tant qu'il est effet, et il n'est pas effet en tant qu'il est cause, ou, ce qui revient au même,

§ CLVIII.

La vérité de la nécessité est ainsi la liberté, et la vérité de la substance est la notion : c'est ce principe indépendant (1) qui s'engendre lui-même dans les différents êtres

il n'est pas substance *active* en tant qu'il est substance *passive*, et il n'est pas substance *passive* en tant qu'il est substance *active*. Cependant, par cela même que chaque élément de la série, ou chaque substance est active et passive, chaque substance est active en étant passive, et est passive en étant active, et elle est active sous le même rapport où elle est passive, et elle est passive sous le même rapport où elle est active. On a une substance active, la cause, et une substance passive, l'effet. La substance active agit sur la substance passive, et produit l'effet. Mais elle n'agit et n'est cause qu'en présupposant l'effet, et en le produisant. Elle n'est donc active qu'autant qu'elle présuppose et pose la substance passive, et qu'elle la présuppose et la pose comme la contenant elle-même, et non comme un terme qui lui serait extérieur, car la cause ne peut produire que *son* effet ; ce qui veut dire qu'elle n'est active qu'autant qu'elle est, à son tour, et en même temps passive. Et en effet, la substance passive, l'effet, réagit nécessairement sur elle, et il réagit sur elle non-seulement parce qu'il est substance, mais par cela même que la cause n'est cause qu'en posant l'effet, et qu'elle le pose comme une partie d'elle-même, et comme un moment de sa propre activité. L'effet est, par conséquent, cause, et il est cause vis-à-vis de sa cause, ce qui veut dire qu'on a une substance qui n'est cause qu'en étant effet, et qui n'est effet qu'en étant cause. Par conséquent, on n'a plus ici deux substances qui sont dans le rapport réciproque de cause et d'effet, ou bien un terme qui n'est à la fois cause et effet que sous des rapports différents, mais on a une seule et même substance, une seule et même cause qui n'a pas seulement un effet, mais qui dans l'effet est, en tant que cause, en rapport avec elle-même. Par là la fuite à l'infini des causes et des effets se trouve, d'une part, arrêtée, et, d'autre part, la différence de la possibilité et de la réalité, de la substance active et de la substance passive, de la cause et de l'effet, en un mot, la sphère de la *nécessité* n'est plus qu'un moment, qu'une *apparence* (*Schein*), et l'on a atteint ce degré où il ne se fait plus un passage aveugle et fatal de la possibilité à la réalité, d'une substance à une autre substance, de la cause à l'effet (Conf. § CLVI), mais où la cause et l'effet, et partant la réalité et la substance elles-mêmes se sont élevées à leur unité dans l'unité de leur *notion*, ou, ce qui revient au même, se sont élevées à la sphère de la *notion*.

(1) *Die Selbstständigkeit.*

indépendants (1), mais qui dans cette génération demeure identique avec lui-même, et dans ce mouvement alternant (2) ne sort pas de lui-même, et n'est en rapport qu'avec lui-même.

Zusatz. On appelle *dure* la nécessité et on a raison de l'appeler ainsi si l'on s'arrête à la nécessité comme telle, c'est-à-dire, à sa forme immédiate. On a un état de choses Zustand), ou un contenu en général, qui subsiste pour-soi, et la nécessité fait d'abord qu'un autre contenu survient, s'empare de lui et le ramène à sa raison d'être (*zu Grunde gerichtet*). C'est là ce qu'il y a de sévère et de triste dans la nécessité immédiate, ou abstraite. L'identité des deux contenus, qui dans la nécessité apparaissent comme liés et comme devant perdre par là leur indépendance, n'est d'abord qu'une identité *intérieure* (c'est-à-dire, *en soi*, qui n'est pas encore réalisée, et qui, par conséquent, est encore *extérieure* aux deux termes (Conf. §§ CXXXVII et suiv.), et qui n'existe pas encore pour les contenus qui sont soumis à la nécessité. Mais la liberté aussi, considérée de ce point de vue, n'est d'abord que la liberté abstraite, et elle ne devient liberté réelle et concrète que par le renoncement à ce qu'on est, et qu'on possède d'une manière immédiate (3). Mais le processus de la nécessité est, comme on vient de le voir, ainsi constitué que

(1) *Welche das sich von sich Abstossen in unterschiedene Selbstständige ist* : littéralement : *qui est le se repousser soi-même dans les différents êtres indépendants*.

(2) *Wechselbewegung*.

(3) C'est ce qu'on a appelé liberté *naturelle*, qui est une liberté immédiate, en ce sens qu'elle n'est pas médiatisée par la loi morale ou politique.

par lui cette *extériorité* rigide (*starre Aeusserlichkeit*) des deux contenus a été surmontée, que leur nature intérieure a été manifestée, et qu'il a été montré que les deux termes ainsi liés (la cause et l'effet) ne sont pa en réalité étrangers l'un à l'autre, mais qu'ils sont le moments d'un tout, et que chacun d'eux, dans son rapport avec l'autre, ne sort pas de lui-même, et ne fait que se mettre en rapport avec lui-même. C'est là la transformation de la nécessité en liberté, et cette liberté n'est pas la liberté de la négation abstraite (qui nie arbitrairement la nécessité ou la loi), mais la liberté concrète et positive. D'où l'on peut voir aussi combien il est absurde de considérer la nécessité et la liberté comme s'excluant mutuellement. La nécessité comme telle n'est pas encore la liberté, mais la liberté présuppose la nécessité, et elle la contient comme un de ses moments. L'homme qui possède la moralité (*der sittliche Mensch*) voit dans le contenu de son action une nécessité qui a une valeur en et pour soi, et il sent par là si peu sa liberté violée, que c'est bien plutôt par la conscience de cette nécessité qu'il entre en possession de la liberté vraie et concrète, à la différence de la volonté arbitraire, et de la liberté abstraite et purement possible. Le coupable qui est puni peut, sans doute, voir dans la peine une limitation de sa liberté. Cependant la peine n'est pas, au fond, une violence extérieure à laquelle il est soumis, mais bien plutôt la manifestation de son propre fait, et c'est en la reconnaissant comme telle que le coupable est vraiment libre. En général, la plus haute indépendance de l'homme consiste à se reconnaître comme déterminé par l'idée absolue, conscience et rapport que

Spinoza appelle *amor intellectualis Dei*. (Voy. sur ce point mon *Introd. à la Phil.* de Hégel, ch. VI, § III, p. 240 et suiv.)

§ CLIX.

La notion est ainsi la vérité de l'*être* et de l'*essence;* car elle apparaît dans une suite de déterminations réfléchies qui ont en même temps une forme immédiate indépendante (1), et l'*être* de ces réalités différentes est à son tour immédiatement marqué d'un caractère réfléchi (2).

REMARQUE.

Si la notion se pose ici comme vérité de l'être et de l'essence qui sont revenus à elle comme à leur principe, elle s'est elle aussi de son côté développée de l'être comme de son principe. Le premier côté (3) du développement peut être considéré comme un mouvement où l'être entre plus profondément en lui-même et déploie sa nature intime. L'autre côté (4) peut être considéré comme un mouvement où le parfait sort de l'imparfait. C'est parce qu'on n'a considéré ce développement que par ce dernier côté qu'on a à ce sujet adressé des reproches à la philosophie. Ce qu'il

(1) Le texte dit : *indem das Scheinen der Reflexion in sich selber zugleich selbstständige Unmittelbarkeit ist* : littéralement : *en ce que l'apparaître de la réflexion en elle-même est en même temps immédiatité indépendante* : c'est-à-dire que dans les moments ou déterminations de l'essence qui apparaissent en se réfléchissant les uns sur les autres se reproduit l'immédiatité ou l'être.

(2) *Nur ein Scheinen in sich selbst ist :* (l'être) *seulement un apparaître en lui-même*. Ainsi l'être est dans l'essence, et l'essence est dans l'être, et ce qui fait que l'un est dans l'autre, ou leur unité, est la notion.

(3) C'est-à-dire celui où l'on va de la notion à l'être.

(4) C'est-à-dire celui où l'on va de l'être à la notion.

y a ici de vrai dans les notions superficielles qu'on se fait de l'imparfait et du parfait c'est la différence qui existe entre l'être, en tant qu'il constitue l'identité immédiate avec lui-même, et la notion en tant que libre médiation avec elle-même (1). Puisque l'être s'est produit comme constituant un moment de la notion, c'est dans celle-ci qu'il trouve sa vérité. Ce retour de la notion sur elle-même, ainsi que la suppression de la médiation, montrent que c'est la notion elle-même qui présuppose ce moment immédiat. Ce moment qu'elle présuppose est donc identique avec ce retour sur elle-même, et c'est en cette identité que résident la liberté et la notion. Si l'on appelle imparfait ce moment de la notion (l'être), la notion sera l'existence parfaite. Cependant elle n'est parfaite qu'en se développant de l'imparfait, car sa nature consiste essentiellement à supprimer cette présupposition. Mais c'est elle qui seule présuppose ce moment, ainsi qu'on vient de le voir dans le rapport de causalité, et plus spécialement dans la *réciprocité d'action.*

La notion est, relativement à l'être et à l'essence, ainsi constituée qu'elle est l'essence qui est revenue à l'immédiatité simple de l'être, et dont les déterminations réfléchies ont par là une réalité (2), réalité qui apparaît en même temps librement au-dedans d'elle-même (3). De cette façon

(1) *Als der freien Vermittlung mit sich.* La notion, en posant ou en présupposant l'être (et l'essence), se médiatise non avec un autre qu'elle-même, mais avec elle-même, et c'est ainsi qu'on a une libre médiation.

(2) *Dessen Scheinen dadurch Wirklichkeit hat : dont* (de l'essence) *l'apparaître a par là une réalité :* c'est-à-dire que l'essence et son *apparaître* ont leur réalité dans la notion.

(3) *Dessen Wirklichkeit zugleich freies Scheinen in sich selbst ist : dont* (de l'essence) *la réalité est en même temps un apparaître libre en soi-même.* Puisque l'essence trouve dans la notion sa réalité, et que la sphère de la

la notion contient l'être comme un rapport simple avec elle-même, ou comme moment immédiat de son unité. L'être est une détermination où il y a si peu de réalité qu'il est ce qu'il y a de moins réel dans la notion.

Le passage de la nécessité à la liberté, ou de la réalité à la notion est le plus difficile, parce qu'il faut penser des réalités indépendantes comme ayant leur substance dans d'autres réalités également indépendantes, et dans leur identité avec elles. C'est aussi ce qui fait que la notion est ce qu'il y a de plus difficile, parce que c'est elle qui constitue cette identité. Mais la substance réelle comme telle, la cause, qui dans son être-pour-soi ne veut rien laisser pénétrer en elle, est elle aussi soumise à la loi fatale qui la domine et l'oblige à se réaliser ; et cette sujétion est ce qu'il y a de plus sévère. La *pensée* de la nécessité est, au contraire, la suppression de cette sévérité ; car la pensée, en passant dans autre chose qu'elle-même, se continue elle-même, et atteint à son unité (1). Et c'est là la délivrance qui n'est pas ici un jeu de l'abstraction, mais qui repose sur cette puissance de la nécessité, qui lie les unes aux autres toutes les réalités, et qui fait qu'une réalité n'a pas une existence distincte et isolée, mais qu'elle trouve son être et son fondement dans ses rapports avec les autres (2).

notion est la sphère de la liberté, son *apparaître* dans la notion est un *libre apparaître ;* et comme la notion est la sphère de l'unité, l'essence y apparaît non hors d'elle-même, mais en elle-même.

(1) *Es ist das Zuzammengehen Seiner im Andern mit Sich selbst.*

(2) Et, en effet, penser la nécessité, et la penser telle qu'elle est dans son existence absolue, c'est-à-dire dans sa notion ou pensée, c'est s'affranchir de la nécessité, et c'est s'en affranchir en la reconnaissant et en vivant ainsi de la pensée universelle. Et cette délivrance qui sort de la nécessité même n'est pas ici un *jeu de l'abstraction*, c'est-à-dire, une liberté qui supprime la

Cette délivrance en tant qu'elle existe pour soi est le *moi;* en tant qu'elle a reçu son complet développement est l'*esprit libre;* en tant que sensibilité c'est l'*amour;* en tant que jouissance c'est le *bonheur* (1).

La substance de Spinoza repose sur une intuition profonde, mais elle ne s'affranchit pas de la finité. C'est la notion qui s'élève au-dessus de la nécessité, et qui constitue la vraie liberté.

Zusatz. Lorsqu'on place, comme on le fait ici, la vérité de l'être et de l'essence dans la notion, il faut s'attendre à la question : pourquoi, s'il en est ainsi, n'a-t-on pas débuté par elle? A cela il faut répondre que lorsqu'il s'agit de la connaissance spéculative on ne saurait commencer par la vérité, parce que la vérité, en tant qu'elle fait le commencement ne s'appuie que sur une simple affirmation, tandis que la vérité pensée doit se démontrer à la pensée. Si l'on plaçait la notion au début de la Logique, et si on la définissait (ce qui est exact suivant le contenu) l'unité de l'être et de l'essence, il se présenterait la question de

nécessité, et qui par là devient la volonté arbitraire et le caprice, mais une liberté qui enveloppe et reconnaît la nécessité (§§ CXLVII, CLVIII). Hégel introduit ici la pensée, parce que la notion (*Begriff*, de *begreifen*, qui a la double signification d'entendre et d'embrasser, ou *comprendre*, le *comprehendere* des Latins, et le καταλαμβάνειν des Grecs) est la pensée à son état logique, ou parce qu'elle contient les déterminations logiques de la pensée, lesquelles sont aussi les déterminations universelles et absolues des choses. Du reste, l'idée absolue est la pensée absolue, et la pensée absolue est l'idée absolue; ou, pour mieux dire, l'idée et la pensée absolues ne font qu'un, et, par conséquent, la logique n'est qu'un moment de l'idée, ou de la pensée. — Voyez plus bas, § CCXIII, mon *Introd. à la Phil.* de Hégel, ch. VI; et vol. Ier, mon *Introd.*, ch. XIII.

(1) Ce passage trouve son explication dans la *Philosophie de l'Esprit*, le *moi*, *l'esprit libre*, etc., étant les degrés de la vie de l'esprit qu'il faut voir se produire à leur place.

savoir, ce qu'il faut entendre par être, et par essence, et comment l'être et l'essence viennent s'unir dans l'unité de la notion. Mais en débutant ainsi par la notion on débuterait suivant le nom, et nullement suivant la chose. Le vrai commencement consisterait à commencer par l'être, comme nous l'avons fait nous-même (1). Il y aurait cependant cette différence que les déterminations de l'être, et aussi celles de l'essence seraient tirées d'une façon immédiate de la représentation, tandis que nous avons considéré l'être et l'essence dans leur développement dialectique spécial, et les avons pensés comme s'absorbant eux-mêmes dans l'unité de la notion.

(1) C'est-à-dire qu'ici aussi, après avoir donné cette définition, il faudrait expliquer ce qu'est l'être, et ce qu'est l'essence.

TROISIÈME PARTIE

LOGIQUE

(SUITE)

DOCTRINE DE LA NOTION.

§ CLX.

La notion est la sphère de la liberté en tant que puissance de la substance qui est pour soi (1), et elle est la totalité où chacun de ses moments, dans ce qu'il est, est le tout, et est posé comme ne faisant qu'une unité indivisible avec lui. La notion est ainsi dans son identité avec elle-même l'être déterminé en et pour soi (2).

Zusatz. Le point de vue de la notion est le point de vue de l'idéalisme absolu, et la philosophie est la science qui connaît par et dans la notion (*begreifendes Erkennen*) en tant qu'elle s'élève à ce degré où tout ce qui dans la con-

(1) C'est-à-dire elle (la notion) n'est pas la puissance de la substance (le texte dit : *puissance substantielle*) comme telle, mais de la substance *qui est pour soi*, c'est-à-dire qui a atteint à l'unité de la notion.

(2) Le texte dit : *das an und für sich bestimmte : le déterminé en et pour soi :* ce qui veut dire que l'identité de la notion n'est pas une identité abstraite et indéterminée, mais concrète et déterminée, et absolument déterminée.

science ordinaire apparaît comme un être immédiat et indépendant est conçu par elle comme un simple moment de l'idée. La logique de l'entendement ne voit dans la notion qu'une simple forme de la pensée, ou, pour parler avec plus de précision, qu'une représentation générale, et c'est à cette façon superficielle de concevoir la notion que se rattache l'assertion si souvent répétée, et qui a son fondement dans le cœur et le sentiment, que la notion est une forme morte et vide, une pure abstraction, tandis qu'en réalité elle est le principe de toute vie, et l'être absolument concret. Et qu'elle soit telle, c'est ce qui résulte de tout le développement logique qui précède, et, par conséquent, il n'est point nécessaire de le démontrer ici. Car l'opinion suivant laquelle la notion ne serait qu'un élément formel, et qui par suite établit une opposition entre la forme et le contenu se trouve, pour ainsi dire, derrière nous, et elle a été dépassée et effacée avec les autres oppositions, que maintient la réflexion, par le mouvement dialectique, c'est-à-dire par la notion elle-même qui enveloppe en elle toutes les déterminations précédentes de la pensée. On peut, il est vrai, considérer la notion comme une forme. Seulement elle est la forme infinie dans laquelle se trouve enveloppé tout contenu, et par laquelle tout contenu est engendré. On peut aussi la considérer comme une abstraction, si par chose concrète on entend l'être sensible et immédiat, car la notion ne se laisse pas saisir par la main, et lorsqu'il s'agit d'elle il faut mettre de côté la vue et l'ouïe. Mais elle est un principe concret en ce que, comme on l'a démontré, elle contient dans son unité l'être et l'essence, et partant toute la richesse des déterminations de ces deux sphères.—

Si les diverses sphères de l'idée logique peuvent être considérées comme des définitions différentes de l'absolu, la notion sera, elle aussi, une définition de l'absolu. Mais en ce cas il faudra l'entendre dans un sens plus élevé que ne le fait la logique de l'entendement, et y voir autre chose qu'une simple forme de la pensée subjective. On pourra peut-être demander : Pourquoi la logique spéculative a-t-elle employé le mot *notion* pour exprimer une chose tout à fait différente de celle qu'exprime ce mot dans le langage ordinaire, donnant lieu par là à l'équivoque et à la confusion? A cela on répondra que, quelque grande que soit la différence entre la logique formelle et la logique spéculative, en y regardant de plus près, la signification plus profonde de ce mot n'est pas entièrement étrangère au langage ordinaire, comme on pourrait le croire. En parlant, par exemple, des déterminations du droit concernant la propriété, on dit qu'il faut les déduire de la notion de la propriété, ou bien qu'il faut ramener ces déterminations à leur notion. On reconnaît par là que la notion n'est pas une forme vide et sans contenu, car, en ce cas, on ne pourrait rien déduire d'elle, et en ramenant un contenu donné à une forme vide, on ne ferait que lui enlever sa détermination propre et réelle.

§ CLXI.

Le mouvement de la notion n'est pas un *passage* (1), il n'est pas non plus une *réflexion* (2), mais un *développement*,

(1) *Uebergehen*, comme dans la sphère de l'être.

(2) *Scheinen*, l'apparaître dans la réflexion, comme dans la sphère de l'essence.

en ce que les différences y sont immédiatement posées comme identiques entre elles et avec le tout, et que la détermination y existe librement à la façon de la notion entière (1).

Zusatz. Le passage d'un terme à un autre est le processus dialectique qui a lieu dans la sphère de l'être, et la réflexion d'un terme sur l'autre est celui qui a lieu dans la sphère de l'essence. Le mouvement de la notion est, par contre, un développement par lequel ne se trouve posé que ce qui est déjà contenu en soi dans la chose. Dans la nature c'est la vie organique qui répond à la sphère de la notion. Ainsi, par exemple, la plante se développe de son germe. Celui-ci contient la plante entière, mais d'une façon idéale, et il ne faudrait pas concevoir son développement comme si les différentes parties de la plante, la racine, la tige, les feuilles, etc., étaient déjà contenues réellement dans la plante, mais seulement à l'état de parties infiniment petites. C'est là l'hypothèse de l'emboîtement des germes, hypothèse dont le défaut consiste en ce qu'on y considère comme ayant une existence réelle ce qui n'existe d'abord qu'idéalement (2). Ce qu'il y a de vrai dans cette hypothèse c'est que dans son processus la notion ne sort pas d'elle-même, n'ajoute rien de nouveau à son contenu, et qu'il ne

(1) *Die Bestimmtheit als ein freies Seyn des ganzen Begriffes ist : la déterminabilité est comme un être libre de la notion entière :* c'est-à-dire que dans un moment, dans une détermination de la notion se retrouve la notion entière. Et ainsi la notion n'est pas limitée, et, pour ainsi dire, emprisonnée dans ses déterminations, mais elle existe dans chacune d'elles dans sa liberté.

(2) *In ideeller Weise : d'une façon idéale :* c'est-à-dire comme un moment de l'idée, dont la réalité, l'existence concrète ne s'accomplit que par l'addition d'autres moments.

se produit en elle qu'un changement de forme. C'est cette vertu de la notion de n'être qu'un développement d'elle-même à tous ses degrés qu'on a aussi en vue lorsqu'on parle des idées innées, ou lorsqu'on ne voit, comme Platon, dans tout savoir qu'un souvenir. Car, on ne doit pas entendre par là que le contenu de la conscience qui a reçu l'enseignement se trouve déjà primitivement dans cette même conscience sous sa forme déterminée et développée. Le mouvement de la notion doit être considéré, pour ainsi dire, comme un jeu (*Spiel*). Le terme, que la notion pose, n'est pas en réalité un terme autre qu'elle. C'est là ce qu'enseigne la doctrine chrétienne, lorsqu'elle dit que Dieu a créé le monde, lequel demeure vis-à-vis de lui comme un être autre que lui, mais qu'il a aussi engendré un fils de toute éternité en qui il demeure comme en lui-même en tant qu'esprit (*In welchem er als Geist bei sich selbst ist.*) — Voy. plus bas, § CLXV.

§ CLXII.

La science de la notion se divise :

1° En science de la notion subjective, ou formelle;

2° En science de la notion déterminée en vue de l'existence immédiate, ou science de l'objectivité ;

3° En science de l'idée, du sujet-objet, de l'unité de la notion et de l'objectivité, ou de la vérité absolue (1).

(1) Les deux premières parties de la logique, l'*être* et l'*essence*, forment ce que Hégel a appelé *Logique objective*, parce que les déterminations de l'être et de l'essence, qui ne sont pas encore parvenus à la notion, s'appliquent au monde objectif qui n'a pas encore été façonné par la notion, à la nature inorganique, par exemple. La troisième partie contient d'abord la notion à l'état *subjectif*, ou la notion *subjective*, puis la notion *objective*,

REMARQUE.

La logique ordinaire ne contient que la matière qui forme une partie de cette troisième branche de la logique. On y a ajouté ce qu'on appelle lois de la pensée, lois que nous avons

ou la notion qui se donne un objet, lequel n'est plus ici l'objet tel qu'il est hors de la notion, mais l'objet tel qu'il est posé et façonné par elle. Enfin elle est l'unité de la notion *subjective* et de la notion *objective*, ou l'*Idée*. Voici maintenant quelques indications qui montreront d'une manière plus précise le sens et la déduction des divisions de cette troisième partie. Et, d'abord, la notion *est*, et elle est la notion de l'être et de ses déterminations, et elle est *identique, différente*, etc., ou elle est la notion de l'essence et de ses déterminations; elle est, en d'autres termes, la notion, et comme telle, elle est la notion de toutes choses, ou, pour parler avec plus de précision, elle est l'unité de l'être et de l'essence, ou l'*être en et pour soi* (*das An-und-Fürsichseyn*), qui a atteint à sa vraie existence, et à une existence adéquate à sa notion. C'est là la notion même de la notion, laquelle n'est d'abord que *la notion de la notion*, ou la notion qui n'a pas encore posé ses déterminations. Elle n'est, par conséquent, que la notion en soi, ou notion immédiate, formelle et subjective. Elle est notion *subjective*, parce qu'elle est la notion, ou la pensée qui est encore extérieure à la *chose*, ou à l'*objet*. Elle est le *sujet* de toutes choses, mais toutes choses n'ont pas encore été posées en elle. Elle est aussi notion *formelle*, parce que ses déterminations n'apparaissent ici que comme des formes du sujet, et elle est notion *immédiate*, en ce que ses déterminations ont la forme immédiate de l'être, ce qui fait que chacune d'elles se produit comme une détermination isolée et qualitative, et qui n'est que dans un rapport extérieur avec les autres. Mais l'identité de la notion qui est au fond de son existence subjective amène le mouvement dialectique en vertu duquel la séparation et l'individualisation de ses déterminations se trouvent supprimées, et la notion se produit comme totalité de ces déterminations, et comme notion *objective*. Dans l'objet la notion *formelle* est devenue la chose même; elle est la notion qui de son état interne a passé à l'existence et à la réalité, et est devenue l'objet en et pour soi, ayant une existence propre et libre. Cependant, par cela même qu'elle s'est absorbée dans l'objet, elle n'est ici aussi que notion *immédiate* à laquelle manque le moment réfléchi et négatif de la liberté. Ses différences sont des différences objectives dans lesquelles elle est, pour ainsi dire, cachée, et où elle demeure comme extérieure à elle-même. Ce qui manque à la notion *formelle* c'est sa réalisation extérieure, l'*objectivité;* ce qui manque à cette dernière, c'est sa forme interne et subjective. C'est là ce qui fait que la notion, après avoir posé le monde objectif, le supprime, et le supprime pour

rencontrées dans les développements antérieurs (1), et dans la logique appliquée on y a introduit d'autres connaissances auxquelles on a aussi mêlé des données psychologiques, métaphysiques et expérimentales, et cela parce que ces formes de la pensée avaient fini par ne plus satisfaire l'esprit (2). En outre, ces formes mêmes qui appartiennent au domaine spécial de la logique on ne les considère pas comme des déterminations de la pensée rationnelle, mais comme de simples déterminations de la conscience et de la conscience qui conçoit les choses suivant l'entendement.

Les déterminations logiques précédentes, les déterminations de l'être et de l'essence, ne sont pas des déterminations purement subjectives de la pensée, et dans leur mouvement dialectique, ou leur passage de l'une à l'autre, ainsi que dans leur retour sur elles-mêmes et dans leur

ramener la subjectivité, laquelle n'est plus ici la subjectivité formelle et immédiate, mais la subjectivité qui a traversé l'objet et qui l'enveloppe, et où la notion se pose comme notion adéquate à elle-même, ou comme *Idée*. « La raison qui constitue la sphère de l'*Idée*, dit Hégel (*Grande Logique*, IIIe part., p. 33), est la vérité qui s'est révélée à elle-même ; c'est la sphère où la notion possède une réalité qui lui est adéquate, et qui est parvenue à sa liberté, en ce qu'elle retrouve sa subjectivité dans le monde objectif, et le monde objectif dans sa subjectivité. »

(1) Le principe de contradiction, par exemple.

(2) « Les développements que la logique a reçus, dit Hégel (*Grande Logique*, « Notion générale de la logique », vol. I, p. 38) par l'accumulation des matériaux psychologiques, pédagogiques et même physiologiques, au lieu de la perfectionner, n'ont fait que l'altérer et la défigurer. Ces règles, ces lois pédagogiques qu'on a introduites dans la logique sont insipides et vulgaires. De telles règles, comme, par exemple, qu'il ne faut admettre sans examen et sans preuves ce qu'on lit, ou ce qu'on nous transmet oralement, et d'autres semblables qu'on rencontre dans la logique appliquée sont de véritables puérilités, et prouvent seulement que l'auteur ou le maître s'évertue pour animer par une matière factice, par des remplissages, le contenu mort et desséché de la logique. »

totalité, elles se produisent comme *notions*. Mais elles ne sont que des notions *déterminées* (1), des notions *en soi*, ou ce qui revient au même, des notions *pour nous*, parce que les contraires en *passant* l'un dans l'autre, ou en *apparaissant* l'un dans l'autre ne sont déterminés ni comme *particuliers* ni comme *individuels* ou *sujets*, et qu'on n'y a pas non plus ce qui fait leur identité, et leur liberté, l'*universel*. — Ce qu'on entend ordinairement par notion ce sont les déterminations de l'entendement, et aussi de simples représentations générales. Ainsi entendues elles ne sont que des déterminations finies (Cf. § LXII) (2).

En général, on considère la logique de la notion comme une science purement formelle, c'est-à-dire, comme une science qui ne roule que sur la forme comme telle de la notion, du jugement et du syllogisme, et qui ne se rapporte

(1) Les déterminations précédentes, les déterminations de l'être et de l'essence, obéissent à une loi objective et nécessaire suivant laquelle elles se nient, et en se niant elles s'appellent les unes les autres, et en se niant et en s'appelant les unes les autres, reviennent sur elles-mêmes et forment une totalité, suivant l'expression du texte, c'est-à-dire demeurent, d'une part, identiques avec elles-mêmes, et, d'autre part, elles forment un tout. A ce titre elles sont des notions, mais des notions *déterminées*, c'est-à-dire limitées, en ce qu'elles ne sont pas dans la sphère de la notion ; elles ne sont que virtuellement des notions, ou des notions *en soi*, et enfin elles sont des notions *pour nous*, et non en elles-mêmes, parce que c'est nous qui y ajoutons les déterminations mêmes de la notion. Ainsi l'être qui n'est que l'être, n'est pas l'être dans la notion ou dans sa notion, et si nous le pensons comme une détermination *universelle* ou *particulière* ou *individuelle*, c'est que nous y ajoutons ces déterminations mêmes de la notion.

(2) L'entendement isole les notions ; ou ne les unit que d'une façon extérieure, ou n'y voit que des formes subjectives de la pensée. D'un autre côté, on considère la notion comme une représentation sensible généralisée, ou bien comme une notion générale abstraite qui exclut le particulier et l'individuel. Mais ce ne sont là que des manières imparfaites de concevoir la notion.

nullement à la vérité d'une chose, laquelle vérité résiderait tout entière dans le contenu. Mais si les formes logiques de la notion ne sont que des réceptacles vides, passifs et indifférents à toute représentation et à toute pensée, leur connaissance n'est qu'une œuvre insignifiante et sans objet. Dans le fait, ces formes sont l'esprit vivant de toute réalité, et ce que le réel contient de vérité, c'est de la présence et de la puissance de ces formes qu'il le tient. Mais on n'a point recherché jusqu'ici quelle est la vérité intrinsèque de ces formes ni leur connexion intime et nécessaire.

DE LA NOTION EN GÉNÉRAL (1).

On ne peut pas plus expliquer d'une manière immédiate la nature de la notion qu'on ne peut expliquer la notion d'un objet quelconque. On pourra peut-être concevoir l'élément logique comme l'élément que présuppose la notion de tout autre objet, et, par conséquent, comme celui qui n'en présuppose aucun autre et qui ne saurait être dérivé d'aucun autre. C'est ainsi, par exemple, que dans la géométrie les propositions logiques, telles qu'on les applique à la grandeur et qu'elles sont employées dans cette science, sont présupposées sous forme d'axiomes et de déterminations rationnelles indérivées et indérivables. S'il en est ainsi, pour savoir si la notion ne doit pas être considérée comme une simple présupposition subjective, mais comme principe absolu il faut qu'elle se démontre elle-même comme telle. L'être abstrait et immédiat est bien le premier.

(1) Nous donnons ici textuellement et en entier un chapitre de la *Grande Logique* (vol. II, livre III, p. 5-31) qui traite, comme l'indique son titre, de la notion en général.

Mais, en tant qu'être abstrait, il est plutôt un être médiatisé, et qu'on ne peut saisir dans sa vérité, qu'autant qu'on remonte à son principe. Celui-ci est bien lui aussi un terme immédiat, mais il est ainsi constitué qu'il n'est immédiat que par la suppression de la médiation.

A ce point de vue la notion ne doit d'abord être considérée que comme le troisième terme qui se produit à la suite de l'*Etre* et de l'*Essence*, de l'élément immédiat et de l'élément refléchi. L'Être et l'Essence constituent, par conséquent, les moments de son devenir, dont elle est cependant le principe et la vérité en ce qu'elle est l'identité où ils sont absorbés et contenus. Ils sont en elle parce qu'elle est leur résultat, mais ils n'y sont plus en tant qu'*être* et *essence*. Ce caractère ne leur appartient qu'autant qu'ils ne sont pas rentrés dans cette sphère qui fait leur unité.

Par conséquent, la logique *objective* qui considère l'Être et l'Essence n'est que l'exposition génésique de la notion. La *substance* est déjà l'essence *réelle*, ou l'essence qui enveloppe l'*être* et la *réalité*.

La notion a, par conséquent, pour présupposition immédiate la substance, elle est *en soi* ce qu'est la substance en tant que manifestée. Le mouvement dialectique de la substance à travers la *causalité* et la *réciprocité d'action* est donc la genèse immédiate de la notion, genèse où s'accomplit son *devenir*. Mais son devenir, ainsi que tout devenir en général, ne fait que réfléchir en elle, comme dans son principe, le terme qui passe, de telle sorte que celui-ci, bien qu'apparaissant comme autre qu'elle, trouve en elle sa vérité. C'est ainsi que la notion fait la vérité de la substance, et si le rapport déterminé de la substance est la *nécessité*,

la liberté se produit comme vérité de la nécessité, et comme forme du rapport de la notion. Le développement propre et nécessaire de la substance consiste à poser ce qu'elle est *en et pour soi*. La notion n'est l'unité absolue de l'être et de la réflexion que parce qu'elle est ainsi constituée qu'en elle l'*en et pour soi* est tout aussi bien réflexion, et que la réflexion est tout aussi bien l'*en et pour soi*. — Ce résultat abstrait trouve son explication dans l'exposition de sa genèse concrète. Il contient (*virtuellement*) la nature de la notion, mais il doit précéder la sphère de la notion (*en tant que notion*).

Il faut, par conséquent, résumer brièvement ici les points principaux qui ont amené ce résultat, et que nous avons exposés dans le second livre de la logique objective.

La substance est l'*absolu*, la réalité qui est en et pour soi; *en soi* en tant qu'identité simple de la possibilité et de la réalité, et en tant qu'essence absolue qui contient toute possibilité et toute réalité; *pour soi* en tant qu'elle est cette même identité, mais comme puissance absolue (*absolute Macht*), ou comme négativité qui n'est en rapport qu'avec elle-même. Le mouvement de la *substantialité* qui est posé par ces moments, consiste :

1° En ce que la substance, en tant que puissance absolue, ou négativité qui est en rapport avec elle-même, se différencie pour former des rapports, où ces moments se produisent d'abord comme *substances*, et comme des *présuppositions originaires*. Le rapport déterminé que l'on a ici est le rapport où la substance est, d'un côté, *substance passive* — cet état primitif du pur être-en-soi qui ne se pose pas lui-même, mais qui n'est qu'un être posé (*Gesetzseyn*) pri-

mitif — et, de l'autre, elle est *substance active*, la négativité qui est en rapport avec elle-même, et qui, comme telle, s'est posée autre qu'elle-même, et est en rapport avec ce terme autre qu'elle-même. Cet autre terme (*diess Anderes*) est précisément la substance passive, que dans sa puissance originaire elle s'est présupposée comme condition. Cette présupposition doit être ainsi entendue, que le mouvement de la substance elle-même se fait d'abord sous la forme d'un des moments de sa notion, c'est-à-dire de son *être-en-soi*, et que la déterminabilité d'une des substances qui forment ce rapport est aussi la déterminabilité de ce rapport.

2° L'autre moment est celui de l'*être-pour-soi*, où la puissance se pose comme négativité en rapport avec elle-même, ce par quoi le terme présupposé se trouve annulé. La substance active est cause ; elle agit, c'est-à-dire maintenant elle *pose*, comme elle a d'abord *présupposé*, et cela parce que *a*) à la puissance appartient aussi l'*apparaître* (*Schein*) de la puissance, et à l'*être-posé* appartient l'apparaître de l'*être-posé*. Ce qui était *primitif* dans la présupposition devient dans la causalité, par le rapport avec un autre, ce qu'il est en soi. La cause produit un effet, et il le produit dans une autre substance : elle est ici puissance en rapport avec un terme autre qu'elle. Par là elle se manifeste (*erscheint*) comme cause, mais elle n'est telle que par cette manifestation. L'effet se produit dans la substance *passive*, ce qui fait que celle-ci apparaît comme *être posé*, et d'abord comme substance *passive*.

3° Mais il y a là plus qu'une simple manifestation. Ce qu'il y a, c'est que : *a*) la cause agit sur la substance passive,

et change sa détermination. La substance passive est un *être posé*, autrement il n'y aurait rien à changer en elle. Mais l'autre détermination qu'elle contient est la faculté causatrice (*Ursachlichkeit*). La substance passive devient par-là cause, puissance et activité. *b*) L'effet est posé en elle par la cause. Mais ce qui est posé par la cause n'est que la cause identique avec elle-même dans la production de l'effet (*im Wirken*). C'est la cause qui se substitue à la substance passive. — Relativement à la substance active, c'est précisément la production de l'effet qui fait le passage de la cause dans l'effet, dans son terme autre qu'elle, dans l'être-posé, et c'est, *b*) dans l'effet que la cause se montre ce qu'elle est; et, partant, l'effet est identique avec la cause, et il n'est pas autre qu'elle. Ainsi c'est en produisant l'effet que la cause montre ce qu'elle est essentiellement. — Par conséquent, c'est par les deux côtés, c'est-à-dire par le côté du rapport positif (*identisch*) aussi bien que par le côté du rapport négatif, que chacun devient l'opposé de lui-même. Mais chacun d'eux n'est cette opposition qu'autant qu'il est l'autre, et, par conséquent, qu'autant que chacun d'eux demeure identique avec lui-même. Cependant, les deux rapports, le rapport positif, et le rapport négatif, ne font qu'un. La substance n'est identique avec elle-même que dans son opposé, et c'est là ce qui fait l'identité des substances qui sont posées comme deux. C'est en agissant, c'est-à-dire en se posant comme l'opposée d'elle-même, que la substance active se manifeste comme cause, ou comme substantialité primitive, et qu'elle supprime en même temps ce terme *présupposé* et autre qu'elle, la substance passive. Et réciproquement, c'est par cette action (*Einwirken*) que l'être-

posé se manifeste comme être-posé, le négatif se manifeste comme négatif, et partant la substance passive comme une négativité qui est en rapport avec elle-même ; et la cause, en passant dans ce terme autre qu'elle, ne fait que se concentrer et s'absorber en elle-même. Et ainsi c'est par cette *position* que le terme originairement *présupposé*, ou qui n'est qu'*en soi* devient *pour soi*. Mais cet être *en et pour soi* n'est que parce que cette position est la suppression de la présupposition, ou parce que la substance absolue est rentrée en elle-même de ce mouvement où elle s'est posée comme *être-posé*, et est devenue par-là substance absolue. Cette réciprocité d'action est le phénomène (*Erscheinung*) qui s'annule lui-même de nouveau ; c'est la manifestation de l'apparence de la causalité, où la cause n'est cause qu'autant qu'elle apparaît. Cette réflexion infinie sur soi par laquelle l'être en et pour soi n'est que parce qu'il est l'*être-posé* achève le mouvement de la substance. Cependant cet achèvement de la substance n'est plus la substance, mais un terme plus élevé, c'est-à-dire la notion, le sujet. Le passage du rapport de substance (à la notion) se fait en vertu de sa nécessité immanente, et n'est rien autre chose que sa propre manifestation, parce que la notion fait sa vérité, et que la liberté est la vérité de la nécessité.

On a déjà rappelé plus haut, dans le second livre de la logique objective, que la philosophie qui se place au point de vue de la substance et qui s'y renferme est la philosophie de Spinoza. Et l'on a démontré dans ce même endroit que c'est là le défaut de ce système au point de vue de la forme aussi bien que du contenu. Mais le réfuter c'est toute autre chose. Au sujet de la réfutation d'un système philosophique

nous avons aussi fait ailleurs la remarque qu'il faut bannir cette opinion superficielle suivant laquelle un système serait absolument faux, et le système vrai serait celui qui serait entièrement opposé au système faux. Du rapport où se trouve ici placé le système de Spinoza découle son véritable point de vue, ainsi que la question de savoir s'il est vrai ou faux. Le rapport de substance s'est produit comme une détermination de l'essence. Par conséquent, ce rapport, ainsi que son exposition complète dans un système, est un point de vue nécessaire auquel se place l'absolu. Un tel point de vue n'est donc pas une opinion, une représentation subjective, ou une façon de penser individuelle, ou une aberration de la spéculation. Mais bien plutôt celle-ci se trouve nécessairement placée sur cette voie ; et à cet égard on peut dire que le système est complétement vrai. Seulement il ne constitue pas le point de vue le plus élevé. Il ne faut pas dire, par conséquent, qu'il est faux, parce qu'il peut être réfuté, mais parce qu'il y a un point de vue plus élevé. Le vrai système ne doit donc pas venir se poser devant lui comme un système opposé, car de cette façon il serait lui-même un système imparfait et exclusif. Mais en le dépassant il doit le contenir comme un moment subordonné.

En outre, la réfutation ne doit pas venir du dehors, c'est-à-dire elle ne doit pas partir de principes qui sont en dehors de ce système, et avec lesquels celui-ci ne s'accorde point. Il suffirait de ne pas reconnaître ces principes ; car les défauts qu'on reproche au système viennent des besoins et des exigences qui sont fondés sur ces principes. Ainsi, l'on dit que celui qui ne présuppose pas comme un

principe incontestable la liberté et l'indépendance du sujet qui a conscience de lui-même celui-là ne saurait réfuter le Spinozisme. Mais un point de vue aussi élevé et aussi riche que celui du rapport de substance n'ignore pas ce principe. Il y a plus, il le contient, car un des attributs de la substance de Spinoza est la pensée. Et il faut dire plutôt que ce point de vue sait comment concilier et concentrer en lui les déterminations parmi lesquelles se trouvent ces principes qu'on dirige contre lui, de sorte qu'on les retrouve en lui, mais avec les modifications qui lui sont propres. Le nerf de la réfutation extérieure consiste à maintenir comme rigides et impénétrables les formes des propositions qu'on oppose à un système : par exemple, l'indépendance absolue (*absolute Selbstbestehen*) de l'individu pensant qu'on oppose à la forme de la pensée telle qu'elle se produit dans l'absolue substance où elle est posée comme identique avec l'étendue. Mais la vraie réfutation consiste à attaquer l'adversaire dans ses propres retranchements et à se placer au sein même de sa puissance. L'attaquer hors de son propre domaine, et le combattre là où il n'est pas, ce n'est nullement faire avancer la question. La vraie réfutation du Spinozisme ne peut consister qu'à reconnaître d'abord son point de vue comme essentiel et nécessaire, et à élever ensuite ce point de vue à un point de vue plus haut et plus concret. Le rapport de substance considéré en et pour soi est maintenant passé dans son opposé, la notion. L'exposition des déterminations de la substance qui est contenue dans le livre précédent nous a conduit à la notion, et c'est là, par conséquent, la seule et véritable réfutation du Spinozisme. Cette exposition

exprime le déploiement de la substance, et c'est là la genèse de la notion, genèse dont je viens de résumer les moments. — L'unité de la substance réside dans son rapport de la nécessité. Mais elle n'est par-là qu'une *nécessité intérieure*. En se réalisant par l'action (*durch das Moment : à travers le moment*) de la négativité absolue, elle devient l'*identité manifestée* ou *posée*, et par-là la *liberté*, liberté qui réside dans l'identité de la notion. Celle-ci, étant la totalité qui sort de la *réciprocité d'action*, fait l'unité des deux substances qui entrent dans cette réciprocité, de telle façon que ces substances appartiennent maintenant à la sphère de la liberté, car leur identité n'est plus une identité aveugle, c'est-à-dire *intérieure*, mais chacune d'elles est ainsi constituée qu'elle apparaît (*Schein ist*), ou, ce qui est le même, est un moment réfléchi en vertu duquel elle s'absorbe immédiatement dans son contraire, ou dans son *être-posé* (*Gesetztseyn* — puisque non-seulement elle *est posée* par son contraire, mais elle pose, à son tour, son contraire), et que chacune contient l'autre, et n'est identique avec elle-même qu'en contenant l'autre.

Ainsi, en entrant dans la sphère de la notion, nous entrons dans la sphère de la liberté. La notion est la sphère de la liberté parce que l'identité en et pour soi qui constitue la nécessité de la substance y existe comme supprimée ou comme *être-posé*, et que cet *être-posé*, en tant qu'il est en rapport avec lui-même, est précisément cette identité. L'obscurité des substances qui étaient liées dans le rapport de causalité a disparu, car le moment originaire de l'indépendance (*Selbstbestehens*) des termes de ce rapport s'est effacée dans sa réalisation, et par là la substance a atteint

cette clarté où elle est transparente pour elle-même. La chose originaire n'est telle qu'autant qu'elle est cause d'elle-même. Et c'est là la substance qui est devenue libre dans la notion.

Il suit de là que la notion possède les déterminations suivantes. L'être en et pour soi étant immédiatement comme être-posé, la notion est dans son rapport simple avec elle-même la déterminabilité absolue; mais la déterminabilité absolue qui en même temps est l'identité simple immédiatement en rapport avec elle-même. Ce rapport de la déterminabilité avec elle-même est, en tant que concentration de la notion en elle-même, la négation de la déterminabilité, et la notion, en tant qu'égale à elle-même, est l'*universel*. Mais dans cette identité il y a aussi la négation. Cette identité est ainsi la négation ou la déterminabilité en rapport avec elle-même, et la notion est de cette façon l'*individuel*. Chacune de ces deux déterminations est le tout, chacune renferme en elle la détermination de l'autre, et, par conséquent, ces touts n'en font qu'un, et cette unité n'est que la division d'elle-même dans l'apparence de cette dualité; dualité qui se manifeste dans l'opposition de l'individuel et de l'universel, mais qui n'est qu'une apparence (*Schein*), parce que en entendant et en prononçant l'un, on entend et on prononce l'autre.

Ce que nous venons d'exposer doit être considéré comme *notion de la notion*. Si l'on croit qu'il s'éloigne de ce que l'on entend ordinairement par notion, on pourra demander que l'on démontre que ce qu'on présente ici comme notion se retrouve dans les autres représentations et conceptions (de la notion). Mais, d'un côté, il ne saurait être question

ici d'une confirmation fondée sur l'autorité de l'entendement ordinaire ; car dans la science de la notion son contenu et sa détermination ne peuvent être fondés que sur sa déduction immanente qui contient sa genèse, et qui est déjà derrière nous. D'un autre côté, on doit bien pouvoir reconnaître la notion qu'on déduit ici dans celle qui d'ordinaire est présentée comme notion de la notion. Mais il n'est pas facile de dire ce que les autres entendent par notion. Car la plupart ne s'inquiètent guère de rechercher ce qu'il faut entendre par notion, et supposent que lorsqu'on parle de la notion chacun entend naturellement ce que cela veut dire. Et, de nos jours, on pourrait d'autant plus se croire dispensé de s'occuper de la notion, que de même qu'autrefois c'était la mode de médire sur tous les tons de l'imagination et de la mémoire, c'est sur la notion qu'on a aujourd'hui accumulé toute espèce de reproches, et qu'on a voulu rabaisser cette forme la plus haute de la pensée, mettant à sa place, dans la morale aussi bien que dans la science, l'inconcevable et l'incompréhensible.

Je me bornerai ici à une remarque qui peut aider à comprendre la notion telle qu'elle est ici développée, et à la suivre dans ses développements. La notion, en tant qu'elle a atteint à ce degré de l'existence où celle-ci entre en possession de sa liberté n'est rien autre chose que le moi, ou la pure conscience de soi (1). Moi je possède bien des notions, c'est-à-dire des notions déterminées ; mais le moi est la notion pure elle-même, qui, en tant que notion, est arrivée

(1) Ce qui ne veut pas dire que le moi est la notion, mais seulement que le moi est un exemple de la notion, et l'exemple où la notion se réalise comme notion.

à l'*existence* (*Daseyn*). Par conséquent, lorsqu'on parle des déterminations qui constituent la nature du moi, on doit supposer qu'on parle d'une chose qu'on connaît et qui est familière à la pensée. Mais le moi est d'abord cette unité pure qui est en rapport avec elle-même, et cela non d'une façon immédiate, mais en tant qu'on y fait abstraction de toute déterminabilité et de tout contenu, et en tant que le moi se replie dans sa liberté sur son identité infinie avec lui-même. Il est ainsi l'*universel* (*Allgemeinheit*), l'unité qui n'est une unité réfléchie (*mit sich, avec soi*) que par ce rapport négatif lequel apparaît comme une abstraction (*als das Abstrahiren, comme une œuvre d'abstraction*), et qui par là enveloppe et dissout en lui toute déterminabilité. Mais, en tant que négativité qui est en rapport avec elle-même, le moi est, *en second lieu*, l'*individuel* (*Einzelnheit*) l'être absolument déterminé, qui se pose en face d'un autre terme, et l'exclut ; il est la *personnalité individuelle*. Cette *universalité* absolue qui est aussi, et immédiatement l'absolue *individuation* est un être en et pour soi qui est aussi l'*être-posé*, et qui n'est l'être en et pour soi que par son identité avec l'être-posé. C'est là ce qui fait la nature aussi bien du moi que de la notion. On ne peut rien comprendre de l'un ni de l'autre, si l'on ne saisit pas ces deux moments (l'*An-und Fürsichseyn* et le *Gesetztseyn*, l'être *en et pour soi* et l'*être-posé*) à la fois dans leur état d'abstraction et dans leur parfaite unité.

Lorsque l'on parle de la façon ordinaire *de l'entendement que moi je possède*, on entend par là une faculté, ou une *propriété*, qui soutient avec le moi le même rapport que la propriété d'une chose soutient avec la chose, laquelle est

un substrat indéterminé qui n'est pas la véritable raison d'être, le principe déterminant de sa propriété. D'après cette manière de se représenter les choses, moi, j'ai des notions, et la notion, comme j'ai un habit, une couleur, et d'autres propriétés extérieures. — Kant est allé au-delà de ce rapport extérieur de l'entendement, en tant que faculté des notions, et a atteint à la notion elle-même, au moi. C'est une des vues les plus profondes et les plus justes de la *critique de la raison* que celle qui reconnaît l'unité, qui fait l'essence de la notion, comme unité synthétique de la perception, comme unité du *je pense*, ou de la *conscience de soi*. Cette proposition constitue ce que Kant appelle déduction transcendantale des catégories. Mais elle a toujours été un des points les plus difficiles de la philosophie de Kant ; et cela précisément parce qu'elle exige qu'on ne s'arrête pas à la simple représentation du rapport où le moi et l'entendement ou les notions seraient entre eux comme la chose est dans son rapport avec ses propriétés, ou ses accidents, mais qu'on s'élève à la *pensée* même de ce rapport. « L'objet, dit Kant (*Critique de la raison pure*, p. 137, 2e éd.), est ce dans la notion duquel se trouve réuni le multiple d'une intuition donnée. Mais toute réunion des représentations exige l'unité de la conscience dans leur synthèse. Il suit que c'est cette unité de la conscience qui fait le rapport des représentations concernant un objet, et, partant, la *valeur objective* de ces représentations. Et c'est sur cela que repose la possibilité même de l'entendement. » Kant distingue de cela (*de cette condition objective des perceptions de la conscience*) l'unité subjective de la conscience, l'unité de la représentation, qui consiste à savoir si

j'acquiers la conscience d'un objet multiple simultanément ou successivement; ce qui dépend de conditions empiriques. Les principes de la détermination objective des représentations doivent, au contraire, se déduire de la proposition fondamentale de l'unité transcendantale de la perception. Par les catégories, qui forment ces déterminations objectives, le multiple d'une représentation donnée est déterminé de manière à être ramené à l'unité de la conscience.

D'après ce point de vue, l'unité de la notion est ce par quoi une chose n'est pas une simple détermination du sentiment, une simple intuition, ou représentation, mais un *objet*, et cette unité objective est l'unité objective elle-même du moi. Et, en effet, comprendre (*begreifen*) un objet n'est rien autre chose que cette opération, cet acte du moi par lequel celui-ci s'approprie l'objet, le pénètre, et le revêt de sa propre forme, c'est-à-dire de l'universel qui est immédiatement une déterminabilité, et de la déterminabilité qui est immédiatement l'universel. Dans l'intuition, et même dans la représentation, l'objet est encore un terme extérieur, et étranger au moi. C'est dans la notion que l'*en et pour soi*, qu'il possède (*virtuellement*) dans l'intuition et la représentation, se trouve réalisé. Le moi pénètre l'objet en le pensant. C'est dans la pensée que l'objet est véritablement en et pour soi. Dans l'intuition ou dans la représentation il n'est qu'à l'état de phénomène (*Erscheinung*). La pensée efface sa forme immédiate sous laquelle il se présente d'abord à nous, et fait de lui un être qu'elle-même a posé. Et c'est cet être qui constitue l'être en et pour soi, ou son objectivité. L'objet a, par conséquent, son objectivité dans la notion, qui est l'unité de la conscience de soi dans laquelle

l'objet est reçu. Son objectivité ou la notion n'est, par conséquent encore, rien autre chose que la nature de la conscience de soi, et elle n'a d'autres moments, ou d'autres déterminations que le moi lui-même.

C'est ainsi qu'un des principes fondamentaux de la philosophie kantienne justifie ce principe que, pour connaître ce qu'est la notion, il ne faut pas perdre de vue la nature du moi. Mais il est nécessaire, d'un autre côté, de saisir la notion du moi, comme on vient de le faire. Lorsqu'on s'arrête à la simple *représentation* du moi, telle qu'elle vient se placer devant notre conscience ordinaire, le moi n'est qu'une *chose* qu'on peut appeler aussi âme, à laquelle la notion n'adhère que comme propriété. Cette manière de se représenter le moi, qui ne donne ni le moi ni la notion, ne saurait nullement aider à faire comprendre la notion, ou en faciliter la connaissance.

La conception kantienne dont il a été question contient deux autres côtés qui concernent la notion, et qui rendent nécessaires quelques autres remarques. Et, d'abord, Kant place avant la sphère de la *notion* les deux sphères de la *sensibilité* et de l'*intuition;* et c'est un principe essentiel de la philosophie de Kant que sans l'intuition les notions ne sont que des formes vides, et qu'elles n'ont une valeur qu'en tant que rapports des matériaux multiples fournis par l'intuition. Ensuite la notion y est présentée comme l'élément objectif (*Das Objektive*) de la connaissance, et partant comme constituant la vérité. Mais, d'un autre côté, on n'y considère la notion que comme un élément subjectif, par lequel la *réalité* — et par réalité il faut entendre ce qui est opposé au sujet, c'est-à-dire le monde objectif — n'est

nullement affectée. Et, en général, la notion et la logique n'y sont considérées que comme des formes, qui, par cela même qu'elles font abstraction du contenu, ne renferment pas la vérité.

Maintenant, pour ce qui concerne le rapport de l'entendement ou de la notion avec les degrés qu'on leur présuppose (1), il importe d'abord de savoir quelle est la science à qui il appartient de déterminer les formes de ces degrés. Dans notre science, en tant que logique pure, ces degrés sont l'*être* et l'*essence*. Dans la psychologie, l'être et l'essence correspondent à la sensibilité, à l'intuition et à la faculté représentative en général, qui sont présupposées à l'entendement. Dans la phénoménologie de l'esprit, en tant que science de la conscience, on s'élève à travers la conscience sensible, et la perception à l'entendement. Kant présuppose à l'entendement la sensibilité et l'intuition. On peut voir combien cette déduction est incomplète par le fait que Kant introduit comme appendice à la logique transcendantale ou à la science de l'entendement une théorie des notions réfléchies, tandis que ces notions constituent une sphère qui vient se placer entre l'intuition et l'entendement ou entre l'être et la notion. Quant au fond même de cette doctrine, il faut remarquer d'abord que ces formes, telles que l'intuition, la représentation, et d'autres formes semblables, appartiennent à l'esprit et à la conscience qui, comme tels, ne tombent pas dans le domaine de la logique. Les déterminations pures de l'être, de l'essence et de la

(1) Comme on peut le voir, nous employons ici le mot *présupposer* dans le sens de *placer avant*, *faire précéder*.

notion constituent, il est vrai, le fondement et comme la charpente intérieure des formes de l'esprit. L'esprit, en tant qu'esprit intuitif, et en tant que conscience sensible, se trouve dans les déterminations de l'être, et l'esprit en tant que conscience qui se représente et perçoit, s'est élevé de la sphère de l'être à celle de l'essence ou de la réflexion. Mais ces formes concrètes appartiennent tout aussi peu à la logique que les formes concrètes de la nature, telles que le temps et l'espace, la nature organique et l'inorganique, qui sont, elles aussi, marquées des déterminations de la notion.

Ici la notion ne doit pas être considérée comme l'acte de l'entendement qui est accompagné de conscience, ou comme entendement subjectif, mais comme notion en et pour soi qui forme un degré de la nature tout aussi bien que de l'esprit. La vie ou nature organique est ce degré de la nature où se produit la notion ; mais comme notion aveugle qui ne se saisit pas elle-même, et non comme notion pensante. Comme telle elle n'appartient qu'à l'esprit. Mais la forme logique de la notion est indépendante de ces formes de l'esprit et de la nature, ainsi que nous l'avons fait observer dans l'introduction. C'est là un point qui ne doit pas être justifié dans les limites de la logique, mais qui a dû être éclairci auparavant.

Cependant, comme ces formes concrètes qui précèdent la notion doivent, elles aussi, être façonnées, il se présente, en second lieu, la question de savoir quel est le rapport que la notion soutient avec elles, et comment il faut concevoir ce rapport. Dans la psychologie ordinaire, aussi bien que dans la philosophie transcendantale de Kant,

on conçoit ce rapport comme si l'on avait, d'un côté, la matière fournie par l'expérience, le multiple qui est l'objet de l'intuition et de la représentation existant pour soi, et, de l'autre côté, l'entendement qui vient s'ajouter à cet objet, y introduit l'unité, et l'élève par l'abstraction à la forme de l'universel. De cette façon l'entendement n'est qu'une forme vide qui, d'un côté, n'a une réalité que par ce contenu qui lui est fourni par l'expérience, et, qui de l'autre, fait abstraction de ce contenu, c'est-à-dire considère ce contenu comme ayant une certaine réalité (*als Etwas*, *comme quelque chose*), mais une réalité qu'il met de côté comme n'ayant rien à faire avec la notion. Dans les deux cas, la notion n'est pas l'être indépendant, elle ne constitue pas l'élément essentiel et vrai de cette matière présupposée, mais c'est bien plutôt cette matière qui possède une réalité en et pour soi qui n'est nullement affectée par la notion.

Il faut sans doute accorder que la notion comme telle n'est pas encore la notion complète, et qu'elle n'atteint à la plénitude de son existence que dans l'*idée*, qui est l'unité de la notion et de la réalité, ainsi que doit le montrer dans la suite la nature même de la notion. Car la réalité que la notion possède ne doit pas être considérée comme lui venant du dehors, mais elle doit se déduire de la notion elle-même, ainsi que l'exige la science. Cependant il n'est pas exact de dire que le réel soit cette matière fournie par l'intuition et la représentation par opposition à la notion. On a l'habitude de dire : « *Ce n'est qu'une notion* », entendant par là que non-seulement l'idée, mais l'être sensible qui est dans le temps et dans l'espace est plus important que la notion. D'après cette façon d'entendre la

chose et de procéder, abstraire consiste à prendre dans l'être concret tel ou tel caractère seulement pour notre commodité subjective, et à croire qu'en séparant de l'objet n'importe quel nombre de propriétés, on ne lui enlève rien de sa valeur et de son importance, mais qu'en tant que réel l'objet garde de son côté toute sa valeur et sa nature entière. Ce n'est donc que l'entendement qui dans son impuissance d'embrasser l'être concret en son entier est obligé de se mouvoir dans des abstractions vides. Mais lorsqu'on ne veut reconnaître la réalité qu'à la matière multiple de l'intuition et de la représentation, par opposition à la pensée et à la notion, on adopte un point de vue qui rend impossible non-seulement toute philosophie, mais toute religion. Comment, en effet, le sentiment religieux pourra-t-il être satisfait, ou quel sens pourra avoir la religion si l'on doit considérer l'être sensible, périssable et individuel comme constituant le vrai ?

D'ailleurs, la philosophie spéculative montre quelle est, suivant la notion, la réalité de l'être sensible, et elle marque les différents degrés de la sensibilité, de l'intuition, de la conscience sensible, etc., comme présuppositions de l'entendement, de telle façon que celui-ci trouve dans leur devenir ses conditions ; ce qui ne veut pas dire que la notion soit conditionnée par leur réalité, mais qu'elle sort comme leur raison d'être de leur mouvement dialectique et de leur nature subordonnée. Par conséquent, la pensée en abstrayant ne fait pas seulement que de mettre d'un côté la matière sensible dont la réalité ne serait nullement affectée par cette opération, mais elle supprime bien plutôt cette matière comme phénomène, et la ramène à son principe

essentiel qui ne se manifeste que dans la notion. Sans doute, si l'on emploie comme signe ou caractère ce qui dans un être concret phénoménal doit être ramené à la notion, un tel caractère ne saurait être qu'une détermination sensible et individuelle de l'objet, détermination que l'on choisit parmi les autres pour quelque raison extrinsèque, mais qui est de même nature et n'a pas plus d'importance que les autres.

L'erreur où l'on tombe surtout à ce sujet c'est de considérer le principe suivant la nature (*natürliche Princip*) ou le commencement d'où l'on part dans le développement naturel, ou bien dans l'histoire de l'éducation de l'individu comme constituant la vérité et le premier principe (*das Erste*) dans la notion. L'intuition ou l'être constitue bien suivant la nature le premier moment, ou la condition de la notion, mais il n'est pas pour cela l'inconditionnel, et il faut dire plutôt que sa réalité se trouve supprimée dans la notion, et avec sa réalité est aussi supprimée l'apparence (*Schein*) qui accompagne cette réalité en tant que condition. Lorsqu'il ne s'agit pas de la vérité, mais de l'histoire des événements de la pensée représentative et phénoménale, on peut se borner à décrire comment on débute par des sensations et des intuitions, comment l'entendement tire de cette matière multiple l'universel ou l'abstrait, et comment il a naturellement besoin pour cela de ce point d'appui (*Grundlage, fondement, c'est-à-dire la sensation et l'intuition*) que ces abstractions (*les produits abstraits de l'entendement*) qui s'étendent sur la réalité entière, sur cette réalité avec laquelle il s'est d'abord produit, ne font pas sortir des limites de la représentation. Mais la philo-

sophie n'est nullement une énumération, un récit d'événements, mais la connaissance de la vérité qui y est contenue. Et c'est en s'appuyant sur la vérité qu'elle doit ensuite entendre ce qui, dans le récit, apparaît comme un simple événement.

Lorsqu'on se place à ce point de vue superficiel où l'on se représente toute multiplicité comme étrangère à la notion, et qu'on ne veut voir dans celle-ci que la forme d'une généralité abstraite, ou de l'identité vide de la réflexion, on devrait d'abord se rappeler que l'énonciation d'une notion, ou la définition exige qu'à un genre, qui n'est pas déjà lui-même une pure généralité, on ajoute une différence spécifique. La moindre attention portée sur ce point montre que cette différenciation est un moment essentiel de la notion elle-même. C'est par cette considération que Kant a été conduit à sa théorie des *jugements synthétiques à priori*. Cette synthèse primitive de la perception est un des principes les plus profonds de la connaissance spéculative ; elle contient le germe de la vraie connaissance de la nature de la notion, et elle est opposée à cette identité vide de la généralité abstraite où il n'y a point de synthèse. Mais la suite répond peu à ce début. Déjà l'expression *Synthèse* est peu exacte en ce qu'elle conduit facilement à la représentation d'une unité extérieure, d'une simple liaison d'éléments qui sont absolument séparés. La philosophie de Kant n'est pas allée au-delà de la notion telle qu'elle est donnée par la réflexion psychologique, et elle ne s'est pas écartée de son principe que la notion est conditionnée par la matière multiple de l'intuition. Kant n'a pas considéré la connaissance de l'entendement et l'expérience comme ne

constituant qu'un contenu phénoménal par cette raison que les catégories elles-mêmes sont finies, mais, en s'appuyant sur un idéalisme psychologique, par la raison que les catégories ne sont que des déterminations qui prennent leur source dans la conscience de soi. C'est à cela que se rattache aussi ce point de la philosophie de Kant que les notions n'ont d'autre contenu que celui que vient y apporter l'intuition sensible, et qu'en elles-mêmes elles ne sont que des déterminations vides de tout contenu ; et cela après avoir admis qu'il y a une synthèse *à priori*. Mais si la notion est une synthèse, elle contient la déterminabilité et la différence. Et comme cette synthèse est la déterminabilité de la notion, et partant la déterminabilité absolue, l'individualité, elle est par cela même le fondement et la source de toute déterminabilité, et de toute multiplicité finies.

La théorie de l'entendement, où la notion n'a qu'une valeur formelle, est couronnée dans la philosophie de Kant par la théorie de la raison. On s'attend à trouver dans la raison, qui constitue le plus haut degré de la pensée, la notion affranchie des conditions auxquelles elle est soumise dans la sphère de l'entendement, et à la voir ainsi atteindre à la vérité. Mais une telle attente est trompée. En déterminant le rapport de la raison et des catégories comme un rapport purement *dialectique*, et en ne concevant le résultat de cette dialectique que comme un néant infini (*unendliche Nichts*), Kant enlève à l'unité infinie de la raison même la synthèse du jugement et ce germe d'une connaissance spéculative et vraiment infinie, et ne fait de l'unité de la raison qu'une *règle formelle pour l'usage systématique de l'entendement*. C'est, dans son opinion, faire un usage illé-

gitime de la logique que de s'en servir comme d'un instrument pour arriver à la connaissance objective, car elle n'est qu'une règle (*Kanon*) pour le jugement. Les notions de la raison où l'on devrait trouver une nature plus concrète, et une signification plus profonde que dans les notions de l'entendement ne renferment rien de plus positif et de substantiel (*Konstitutives*) que les catégories. Ce ne sont que des *idées*, des idées dont on peut bien faire usage, mais dans lesquelles il ne faut voir que des *hypothèses* que nous ne sommes en aucune façon autorisés à considérer comme renfermant la vérité absolue, et cela, toujours suivant Kant, *parce qu'il n'y a rien dans l'expérience qui leur corresponde*. Aurait-on pu jamais croire que la philosophie refuserait la réalité à l'essence intelligible, parce qu'elle ne contient pas la matière des choses sensibles, des choses qui sont dans le temps et dans l'espace!

C'est ici que vient se placer la question concernant la manière dont on doit considérer la notion et la logique en général, question qui est posée dans la philosophie de Kant sous la forme dont on la pose ordinairement; je veux parler de la question concernant le rapport de la *notion et de la science de la notion avec la vérité*. On a rappelé plus haut, en parlant de la déduction des catégories de Kant, que d'après cette déduction l'objet, en tant qu'il réunit le multiple fourni par l'intuition, n'est cette unité que par l'*unité de la conscience de soi*. Ainsi, l'objectivité de la pensée est ici conçue comme identité de la *notion* et de la *chose*, ce qui constitue la vérité. Kant accorde aussi d'une manière générale que la pensée fait subir à l'objet un changement en se l'appropriant, et qu'elle change un objet sensible en un

objet pensé ; que non-seulement ce changement n'affecte nullement son essence, mais qu'au contraire il le place dans sa notion et dans sa vérité ; et que dans la forme immédiate sous laquelle il est donné il n'est qu'un être phénoménal et contingent, tandis que la connaissance qui connaît l'objet suivant la notion, est la connaissance de ce que l'objet est en et pour soi, car c'est la notion qui fait son objectivité elle-même. Mais, d'un autre côté, Kant maintient aussi que nous ne pouvons connaître ce que sont les choses en et pour soi, et que la vérité est inaccessible à la raison. Et cette vérité qui consiste dans l'unité de la notion et de son objet n'est plus qu'un phénomène, et cela par la raison que le contenu n'est que le multiple fourni par l'intuition.

Nous avons déjà fait remarquer, à cet égard, que ce contenu multiple, autant qu'il appartient à l'intuition en opposition avec la notion, est supprimé, et que l'objet est ramené par la notion à son essence. Celle-ci se produit dans le phénomène, qui, par cela même, n'est pas un moment privé d'essence, mais la manifestation de l'essence. Mais la manifestation de l'objet qui a atteint à sa liberté est la notion. Les propositions que l'on vient de rappeler ne sont pas des assertions dogmatiques, car elles sont des résultats qui sortent du développement de l'essence. Le point de vue auquel nous a conduit ce développement est que la forme de l'absolu qui s'élève au-dessus de l'être et de l'essence est la notion. Par là que la notion enveloppe, par ce côté, l'être et l'essence qui apparaissent comme ses conditions précédentes, et qu'elle s'affirme comme leur raison d'être absolue (côté auquel appartiennent à un autre point

de vue la sensibilité, l'intuition, et la représentation), reste l'autre côté qui amène ce troisième livre de la logique, et dont l'objet consiste à exposer de quelle façon la notion construit en elle-même, et en la tirant d'elle-même cette réalité qui s'est absorbée en elle. Nous accorderons que la connaissance qui s'arrête à la simple notion comme telle est incomplète, et n'atteint d'abord qu'à une vérité abstraite. Ce qu'il y a d'incomplet en elle ne vient pas cependant de ce qu'elle ne contient pas cette prétendue réalité qui est donnée par la sensibilité et l'intuition, mais de ce que la notion ne s'est pas encore donnée sa réalité propre, la réalité qu'elle tire d'elle-même. C'est en cela que réside la nature absolue (*Absolutheit*) de la notion que nous avons démontrée en face de la matière empirique et dans cette matière, et plus exactement dans ses catégories et ses déterminations réfléchies. C'est que celles-ci, telles qu'elles apparaissent hors de la notion, et avant la notion, ne possèdent pas leur vérité, mais cette vérité elles l'acquièrent dans leur idéalité, c'est-à-dire dans leur identité avec la notion. La déduction du réel de la notion, si l'on veut appeler cela une déduction, consiste en ce que la notion dans son état formel et abstrait se produit comme notion incomplète, passe en vertu de sa propre dialectique dans la réalité qu'elle engendre elle-même, et en la tirant d'elle-même. Mais dans cette génération la notion ne revient pas à une réalité déjà achevée et qu'elle trouverait devant elle, et ne va pas se réfugier dans ce monde qui se produit comme monde inessentiel et phénoménal, et cela parce qu'après avoir cherché autour d'elle quelque chose de meilleur elle aurait été impuissante à le découvrir. — On sera

toujours surpris de voir comment dans le rapport de la pensée et de l'existence sensible auquel elle s'arrête, la philosophie kantienne n'ait voulu reconnaître qu'un rapport relatif de simples phénomènes, et comment, bien qu'elle ait expressément reconnu leur unité dans l'*idée*, comme, par exemple, dans l'idée d'un entendement intuitif, elle s'en soit cependant tenue à ce rapport relatif et ait enseigné que la notion est séparée de la réalité. Ainsi elle donne comme vérité ce qu'elle présente comme constituant la connaissance finie, et elle ne veut voir qu'un objet transcendant, incompréhensible, qu'un simple produit de la pensée subjective, dans l'être où elle place la vérité, et d'où elle tire la notion déterminée.

Comme il s'agit ici de la logique et de ses rapports avec la vérité, et non de la science en général, on doit admettre qu'en tant que science formelle la logique ne peut ni ne doit contenir cette réalité qui fait le contenu des autres parties de la philosophie, c'est-à-dire de la science de la nature et de celle de l'esprit. Ces sciences concrètes s'élèvent à une forme plus concrète de l'*Idée*, mais elles ne s'y élèvent pas de façon à se tourner de nouveau vers cette réalité que la conscience, se plaçant au-dessus de son monde phénoménal dans la sphère de la science, a rejetée loin d'elle, ni de façon non plus à revenir à l'usage de ces formes, telles que les catégories et les déterminations réfléchies dont la logique a démontré l'insuffisance et la finité. La logique montre plutôt l'élévation de l'Idée à ce degré où elle devient la créatrice de la nature et passe dans une forme immédiate plus concrète, forme qu'elle brise encore pour atteindre à l'unité d'elle-même en tant qu'esprit con-

cret. Vis-à-vis de ces sciences concrètes dont la logique ou la notion est le modèle intérieur, comme elle en est le prototype, la logique est, il est vrai, une simple science formelle, mais la science de la forme absolue, qui est en elle-même un tout, et contient l'*idée pure de la vérité*. Cette forme absolue possède en elle-même son contenu ou sa réalité; car la notion, qui n'est pas l'identité vide et ordinaire, contient dans les moments de sa négation ou de sa détermination absolue les diverses déterminations. Le contenu n'est en général rien autre chose que ces déterminations de la forme absolue, qui pose elle-même ce contenu; ce qui fait que le contenu lui est adéquat. — Cette forme est, par conséquent, d'une toute autre nature que ne l'entend la logique ordinaire. Elle est déjà en elle-même la vérité, puisque le contenu est adéquat à sa forme, ou cette réalité est adéquate à sa notion. Et elle est la vérité pure, parce que ses déterminations n'ont pas encore revêtu la forme de l'extériorité absolue, ou de l'être immédiat absolu.

Kant, dans la *Critique de la raison pure*, p. 83, relativement à l'ancienne et fameuse question : *Qu'est-ce que la vérité?* cite comme une réponse superficielle et vulgaire l'explication nominale qu'elle est l'*accord de la connaissance avec son objet*. C'est là cependant une définition d'une grande, ou, pour mieux dire, de la plus haute importance. Si l'on rapproche cette définition du principe fondamental de l'idéalisme trascendental, que la connaissance rationnelle est impuissante à saisir les *choses en soi*, et que la réalité est placée hors de la notion, on verra que une raison qui ne saurait s'accorder avec son objet, les

choses en soi; que les choses en soi qui ne peuvent s'accorder avec les notions de la raison; que la notion qui ne peut s'accorder avec la réalité; qu'une réalité qui ne peut s'accorder avec la notion, sont des représentations fausses. Si dans cette définition de la vérité Kant s'était fermement attaché à l'idée d'un *entendement intuitif*, il aurait considéré cette idée qui exprime l'accord demandé non comme un un produit de la pensée subjective (*Gedankending*), mais comme constituant la vérité elle-même.

« Ce qu'on veut connaître, ajoute Kant, c'est un *critérium universel et infaillible de la vérité de chaque connaissance*. Un tel critérium devrait être valable pour toutes les connaissances, quel que fût leur objet. Mais comme dans ce critérium on fait abstraction de tout contenu de la connaissance (*du rapport de la connaissance avec son objet*) et que la vérité réside précisément dans ce contenu, il est impossible et absurde de rechercher quel est le caractère de la vérité du contenu de la connaissance. » Ce passage exprime avec beaucoup de précision la façon dont on se représente ordinairement la fonction formelle de la logique, et le raisonnement de Kant paraît très-évident. Mais, d'abord, il faut remarquer que c'est là un de ces raisonnements formels à qui il arrive souvent d'oublier la chose sur laquelle ils s'appuient et dont ils parlent. « Il serait absurde, dit Kant, de parler d'un critérium de la *vérité du contenu* de la connaissance ». Mais, d'après la définition, ce n'est pas le contenu qui fait la vérité; c'est l'*accord* du contenu avec la notion. Un contenu tel que celui que Kant énonce ici, c'est-à-dire un contenu sans notion, est un contenu irrationnel et partant vide de toute essence. On ne

saurait sans doute parler du critérium de la vérité d'un tel contenu, mais par la raison opposée. On ne saurait, voulons-nous dire, en parler par la raison que n'y ayant pas en lui de notion on n'a pas non plus l'accord demandé, et que par suite on ne peut avoir qu'une opinion sans vérité.

Si maintenant nous laissons de côté le contenu qui est ici la cause de la confusion (confusion d'ailleurs où tombe toujours dans ses explications le formalisme, et qui lui fait dire le contraire de ce qu'il veut dire), et si nous nous renfermons dans le point de vue abstrait suivant lequel la logique ne s'occupe que de la forme, et fait abstraction du contenu, nous aurons une connaissance exclusive, qui ne contiendra pas d'objet, une forme vide et indéterminée, qui ne saurait elle non plus exprimer un accord, car il n'y a pas d'accord s'il n'y a pas deux côtés, nous aurons, en un mot, une connaissance qui ne contient pas elle non plus de vérité. — Dans sa synthèse *à priori* Kant avait devant lui un principe plus profond, cette dualité dans l'unité, dans laquelle il aurait pu reconnaître les conditions de la vérité. Mais la matière sensible, et les objets multiples de l'intuition avaient trop d'importance pour lui pour qu'il pût s'élever à l'intelligence de la notion et des catégories en et pour soi, et parvenir ainsi à une philosophie spéculative.

Comme la logique est la science de la forme absolue, cette forme n'est le vrai qu'autant qu'elle a aussi un contenu qui lui soit adéquat, et cela d'autant plus que la forme logique étant la forme pure, la vérité logique doit être la vérité pure elle-même. On doit, par conséquent, considérer ce monde formel comme ayant des déterminations et un contenu bien plus riches, et comme exerçant sur les choses

concrètes une action bien plus grande qu'on ne le croit ordinairement. En général, ce qu'on appelle lois logiques (il ne faut pas compter parmi ces lois les matériaux hétérogènes qu'a introduits dans cette science la logique appliquée, matériaux qu'elle a tirés de la psychologie et de l'anthropologie) se réduisent, outre le principe de contradiction, à quelques règles bien maigres touchant la conversion des propositions, et les formes du syllogisme. Et ces formes elles-mêmes, ainsi que les déterminations qui en découlent, on les traite, pour ainsi dire, historiquement, et on ne les soumet pas à une recherche critique pour savoir si elles constituent la vérité en et pour soi. Par exemple, on considère la forme du jugement positif comme une forme parfaitement rationnelle (*richtig-juste*); et par suite la question si un jugement est vrai ou faux dépendrait entièrement du contenu. Mais quant à la question de savoir si cette forme est une forme en et pour soi de la vérité, si la proposition qui l'exprime « *l'individuel est l'universel* » contient ou ne contient pas une contradiction, c'est là ce qu'on ne songe nullement à examiner. D'après cela on devrait admettre que ce jugement est apte à contenir en lui-même la vérité, et que la proposition qui exprime un jugement positif est une proposition vraie, bien qu'il suive immédiatement de cette forme qu'il lui manque ce qu'exige la définition de la vérité, à savoir, l'accord de la notion et de son objet. Si l'on considère, en effet, comme notion le prédicat, qui est ici l'universel, et comme objet, le sujet, qui est ici l'individuel, ces deux termes ne coïncident pas entre eux. Mais, si *l'universel abstrait*, qui est ici le prédicat, ne constitue pas encore ici une notion, qui est autre chose qu'un simple

prédicat abstrait, et si le sujet n'a pas beaucoup plus de valeur qu'un simple nom, comment le jugement peut-il contenir la vérité, puisque sa notion et son objet ne s'accordent point, ou que, pour mieux dire, il n'y a en lui ni notion ni objet? —Vouloir saisir la vérité dans des formes telles que le jugement positif, ou le jugement en général, c'est là l'absurde et l'impossible. Ainsi, si Kant n'a pas considéré les catégories en et pour soi, mais, en s'appuyant sur la raison superficielle qu'elles ne sont que des formes subjectives de la conscience de soi, il n'y a vu que des déterminations finies qui ne sauraient contenir la vérité, il a bien moins encore soumis à la critique les formes de la notion qui font l'objet de la logique ordinaire, mais il s'est borné à en prendre une partie, savoir, les fonctions du jugement dont il s'est servi pour déterminer ses catégories, et qu'il a admises sans les soumettre à une critique préalable. En supposant même que les formes lógiques ne soient que des fonctions formelles de la pensée, toujours faudrait-il examiner jusqu'à quel point elles s'accordent avec la vérité. Une logique qui n'accomplit pas cette tâche peut tout au plus prétendre au titre d'une histoire naturelle des phénomènes de la pensée, tels qu'elle les trouve devant elle. C'est un service inappréciable qu'Aristote a rendu à la science, et qui doit nous remplir d'admiration pour la puissance de ce grand esprit, que d'avoir entrepris une telle description. Mais il faut aller plus loin, et déterminer le lien systématique, ainsi que la valeur intrinsèque de ces formes.

A.

NOTION SUBJECTIVE.

a.

NOTION COMME TELLE.

§ CLXIII.

Les moments de la notion comme telle sont l'*universel*, en tant qu'identité simple avec elle-même dans sa déterminabilité, — le *particulier*, la déterminabilité où l'universel demeure inaltéré (1) et égal à lui-même,— et l'*individuel*, en tant que réflexion sur soi de l'universel et du particulier ; laquelle unité négative est l'être déterminé en et pour soi (2) et en même temps identique avec lui-même, ou l'universel.

REMARQUE.

L'*individuel* est la même chose que le *réel* (3), avec cette différence qu'il est sorti de la notion, et que par suite il est posé comme universel, comme identité négative avec soi. Le réel, par là qu'il n'est qu'*en soi* ou d'une façon immédiate l'unité de l'essence et de l'existence *peut* réaliser cette unité (4); tandis que l'individualité de la notion est l'être

(1) *Ungetrübt* : c'est-à-dire que par là que le particulier est la détermination de l'universel, celui-ci garde, pour ainsi dire, toute sa clarté dans cette détermination qui est sa propre détermination.

(2) Le texte a : *das an und für sich Bestimmte* : le déterminé en et pour soi; c'est-à-dire l'individuel, ou l'individualité, comme dit le texte. Et l'individualité est le déterminé *en et pour soi*, par là même qu'il est le déterminé de la notion.

(3) *Das Wirkliche.*

(4) *Kann es wirken : peut* l'opérer, la réaliser : c'est-à-dire réaliser cette unité. En d'autres termes, l'unité de l'être et de l'essence n'existe que comme possibilité dans la sphère du réel.

réalisateur (1), et l'être réalisateur où il n'y a pas comme dans la cause le moment de l'apparence suivant lequel la cause réalise un autre qu'elle-même (2), mais l'être réalisateur qui ne réalise autre chose que lui-même (3). — Mais on ne doit pas entendre l'individualité seulement dans le sens d'individualité immédiate, dans le sens où nous parlons des choses individuelles, des hommes, par exemple. Cette individualité nous la rencontrerons d'abord dans le jugement. Chaque moment de la notion est la notion entière (§ CLX), mais l'individualité, le sujet, est la notion posée comme totalité.

Zusatz. Lorsqu'on parle de la notion, on n'entend ordinairement par là que l'universalité abstraite, ou bien une représentation générale. C'est ainsi qu'on parle des notions de la couleur, de la plante, de l'animal, etc., lesquelles notions ne se produisent qu'en éliminant l'élément particulier (*das Besondere*), qui distingue l'une de l'autre les différentes couleurs, plantes, etc., et qu'en conservant leur caractère commun. C'est là la manière dont l'entendement se représente la notion, et l'expérience a raison de ne considérer de telles notions que comme des formes vides et des ombres. L'universel de la notion n'est pas un élément commun (*ein Gemeinschaftliches*) qui existe pour soi en face du particulier, mais c'est l'universel qui se particularise et se spécifie lui-même, et qui, en se spécifiant, ne sort pas de lui-même, et ne perd rien de sa clarté. Il est de la plus

(1) *Das Wirkende.*

(2) *Wie die Ursache mit dem Scheine ein Anderes zu wirken.* « *Comme la cause avec l'apparence de réaliser autre chose* », — c'est-à-dire l'effet.

(3) *Das Wirkende seiner selbst : l'être réalisateur de lui-même.*

grande importance pour la science, ainsi que pour la vie pratique, de ne pas confondre ce qui n'est que simplement *commun* avec l'universel. Tous les reproches qu'on adresse à la pensée, et plus spécialement à la pensée philosophique, partent du point de vue du sentiment, et les plaintes si souvent répétées contre les dangers d'une pensée qu'on prétend poussée trop loin ont leur source dans cette confusion. L'universel, entendu dans sa signification vraie et complète, est une pensée dont on peut dire qu'il a fallu des milliers d'années pour qu'elle pénétrât dans la conscience de l'humanité, et que c'est le christianisme qui le premier l'a pleinement reconnue. Les Grecs, qui avaient d'ailleurs une si haute civilisation, n'ont eu la conscience de la vraie universalité ni de Dieu ni de l'homme. Les dieux de la Grèce n'étaient que des puissances particulières de l'esprit, et le Dieu universel, le Dieu des nations, était pour les Athéniens un Dieu encore inconnu. C'est aussi parce qu'on n'avait pas reconnu la valeur infinie, et le droit infini de l'homme en tant qu'homme, qu'aux yeux des Grecs il y avait, pour ainsi dire, un abîme entre eux et les barbares. On s'est souvent demandé pourquoi l'esclavage a disparu dans l'Europe moderne, et l'on a donné telle ou telle circonstance pour raison de ce fait. La véritable raison qui fait qu'il n'y a plus d'esclaves dans l'Europe chrétienne, il faut la chercher dans le principe même du christianisme. La religion chrétienne est la religion de la liberté absolue, et il n'y a que les chrétiens qui accordent une valeur infinie et universelle à l'homme, en tant qu'homme. Ce qu'on refuse à l'esclave c'est sa personnalité, et le principe de la personnalité c'est l'universalité. Le maître ne considère

pas l'esclave comme une personne, mais comme une chose sans individualité et sans moi, car c'est lui qui est son moi. —Pour ce qui concerne la différence entre une simple *communauté* et le véritable universel, on en trouve un exemple remarquable dans le *Contrat social*, où il est dit que les lois de l'État devraient être l'expression de la *volonté générale*, qui n'est pas pour cela la *volonté de tous*. Rousseau serait arrivé à une théorie de l'État plus rationnelle, s'il avait eu constamment devant les yeux cette distinction. La volonté universelle est la notion de la volonté, et les lois sont les déterminations *particulières* de la volonté fondées sur cette notion. »

Zusatz 2. Relativement à l'explication que donne la logique de l'entendement de la naissance et de la formation des notions, il faut observer que ce n'est nullement nous qui formons les notions, et qu'on ne doit pas considérer la notion comme quelque chose qui a une origine (1). La notion n'est pas, il est vrai, le simple être, ou l'immédiat; car la médiation est un de ses moments, mais cela de telle façon que la notion se médiatise elle-même et avec elle-même. Il est absurde de penser qu'il y a d'abord des objets qui font le contenu de nos représentations, et qu'ensuite à ce contenu vient s'ajouter notre activité subjective qui, par le moyen de l'opération rappelée plus haut, c'est-à-dire par l'abstraction et la généralisation, formerait la notion. C'est bien plutôt la notion qui constitue le premier principe véritable, et les choses sont ce qu'elles sont par l'activité

(1) *Als Etwas Entstandenes.* C'est ce qui aurait lieu si c'était nous qui formions les notions.

de la notion qui habite en elles et s'y manifeste. C'est ce qu'atteste notre conscience religieuse, lorsque nous disons que Dieu a créé le monde du néant, ou, sous une autre forme, que le monde et les choses finies sont nés de la plénitude de la pensée et des décrets divins. Nous reconnaissons par là que la pensée et, avec plus de précision, la notion est la forme infinie, ou l'activité libre, créatrice, qui pour se réaliser n'a pas eu besoin d'une matière existant hors d'elle-même.

§ CLXIV.

La notion est l'être absolument concret, parce que l'unité négative déterminée en et pour soi, qui est l'individualité, constitue aussi un rapport avec soi, l'universalité. Ainsi les moments de la notion ne peuvent être séparés. Les déterminations réfléchies peuvent être séparées de leurs déterminations contraires ; chacune d'elles ainsi séparée peut être entendue et avoir une signification. Mais par là que dans la notion se trouve posée leur identité, chaque moment de la notion ne saurait être entendu que par l'autre et avec l'autre.

REMARQUE.

L'universalité, la particularité, et l'individualité sont, prises abstractivement, ce que sont l'identité, la différence et la raison d'être. Seulement l'universel n'est identique avec lui-même qu'en étant en même temps le particulier et l'individuel ; le particulier n'est la différence ou la déterminabilité qu'en étant l'universel et l'individuel ; et enfin l'individuel signifie qu'il est le sujet, le fondement (1)

(1) *Grundlage.*

qui contient le genre et l'espèce et qui existe substantiellement (1). C'est là l'indivisibilité *posée* des moments dans leur différence (§ CLX) ; c'est là cette clarté de la notion où les différences ne brisent ni ne troublent cette clarté, mais en chacune d'elles la notion garde sa transparence.

Il n'y a rien de plus commun que d'entendre dire que la notion est une entité abstraite. Ceci est vrai en ce sens que son élément est la pensée, et nullement l'être concret empirique, et aussi en ce sens qu'elle n'est pas encore l'*Idée*. En ce double sens, la notion subjective est aussi la notion formelle, mais elle ne l'est pas comme si elle avait, ou devait recevoir un autre contenu qu'elle-même. En tant qu'elle est la forme absolue elle-même, elle contient toutes les déterminabilités, mais elle les contient telles qu'elles sont dans leur vérité. Dans sa nature abstraite, elle est donc l'être concret, et absolument concret, le sujet comme tel. L'être absolument concret est l'esprit (voy. Rem., § CLIX), la notion qui, autant que l'esprit existe comme notion, se distingue de son objectivité, laquelle, malgré cette différenciation, demeure son objectivité. Tout autre être concret, quelque riche qu'en soit la nature, n'est pas aussi intimement identique avec lui-même, et partant il n'est pas aussi concret en lui-même, du moins si l'on entend par concret ce qu'on entend ordinairement par ce mot, c'est-à-dire une multiplicité d'éléments liés extérieurement.—Il faut ajouter que ce qu'on appelle notions, et notions déterminées, telles que homme, maison, animal, etc.,

(1) *Substantiell ist : qui est substantiel :* qui à la façon de la substance est le sujet des modes et des accidents, c'est-à-dire ici du genre et de l'espèce, ou de l'universel et du particulier.

ne sont que des déterminations, et des représentations abstraites, c'est-à-dire des abstractions qui ne contiennent qu'un moment de la notion, l'universel, qui laissent en dehors le particulier et l'individuel, et qui, par suite, n'étant pas développées en elles-mêmes, sont précisément des abstractions de la notion (1).

(1) La notion est l'unité de l'être et de l'essence. L'être a passé dans l'essence, et l'essence s'est élevée à la notion, laquelle fait, par cela même, leur unité. La notion sort de l'être et de l'essence ; mais il ne faudrait pas conclure de là que l'être et l'essence sont le principe de la notion. Tout au contraire, c'est la notion qui est leur principe. La notion apparaît ici comme un résultat, mais c'est précisément parce qu'elle est un résultat qu'elle enveloppe tous les moments précédents dans son unité, comme le solide enveloppe la ligne et le plan et, mieux encore, comme l'intelligence et la pensée enveloppent les choses entendues et pensées (Cf. § CLIX). Car l'être hors de sa notion n'est que l'être immédiat et sensible ; ou bien, les choses ne *sont*, et elles ne sont *identiques* ou *différentes* que par leur notion, et conformément à leur notion. La notion est, par conséquent, l'unité de l'être et de l'essence, et dans ce rapport simple avec elle-même elle est l'*universel*, *Allgemeinheit*, *l'universalité*. On pourrait mettre cette détermination de la notion sous forme de proposition, et dire : « *La notion est toutes choses*, » ou « *toutes choses sont une notion* », ou bien encore « *tout ce qui est* (l'*être*), *et tout ce qui a une essence* (l'*essence*) *ont une notion, et la notion fait leur unité* ». Seulement, dans ces propositions l'universalité apparaît comme un prédicat, ou comme un sujet de la notion, tandis que l'universalité n'est ici que la notion elle-même, la notion en tant qu'universel, qui n'est pas seulement la forme, mais aussi le contenu, car une forme universelle sans contenu n'est pas l'universel. L'universel de la notion est, par conséquent, ce qu'il y a de plus riche dans sa simplicité. Car il n'est pas l'être abstrait, ou l'identité abstraite, mais il enveloppe l'être et le non-être, l'identité et la différence, de façon que ces déterminations ne sont pas des limites pour lui, ou, pour mieux dire, ne sont pas des limites qui lui soient extérieures, et qui soient posées par un autre terme que lui, ou qu'il ne puisse franchir, mais ce sont des limites qu'il pose lui-même, et en lui-même, et où il ne fait que se développer et se continuer lui-même sans rien perdre de sa clarté ni de son unité. L'être et le non-être, la qualité et la quantité, etc., se limitent l'un l'autre, et ils passent l'un dans l'autre ; ou bien l'identité *apparaît* dans la *différence*, et celle-ci dans l'identité, etc., parce qu'ils ne sont que des *notions en soi* (Cf. § CLXII), et cela, parce qu'ils ne se sont pas encore élevés à cette universalité où l'être et le non-être, l'identité et la différence, la chose et

§ CLXV.

C'est l'*individualité* qui pose d'abord les moments de la notion comme différences, en ce qu'elle constitue la réflexion négative de la notion sur elle-même. Par conséquent elle constitue d'abord la différenciation de la notion en tant

ses propriétés, le positif et le négatif sont des notions, et n'appartiennent qu'à une seule et même notion. — Maintenant l'universel ainsi constitué est un universel *déterminé*. L'universel indéterminé n'est pas le vrai universel, mais c'est l'universel de l'entendement abstrait, de l'entendement qui supprime la détermination dans l'universel, comme il supprime le non-être dans l'être, la différence dans l'identité, et qui ne voit pas qu'en enlevant à l'universel ses déterminations, il le supprime, que l'universel absolument indéterminé ne saurait se penser, et que ce fait même d'abstraction par lequel on croit penser l'universel indéterminé est une pensée déterminée qui distingue le déterminé et l'indéterminé, mais qui en les distinguant les enveloppe tous les deux, c'est-à-dire c'est la pensée même de l'universel. L'universel de la notion est, par conséquent, l'*être*, l'*identité*, la *différence*, etc.; il est, en d'autres termes, l'universel déterminé. A proprement parler, la déterminabilité appartient à la sphère de l'être et à la qualité. En tant que déterminabilité de la notion, elle est la *particularité, Besonderheit*. L'*universel* est déterminé comme *particulier*, ou plutôt il se détermine lui-même comme particulier. Le particulier n'est pas ici une *limite* où l'universel se met en rapport avec un terme autre que lui-même, avec un *au delà* (*Jenseits*), suivant l'expression hégélienne, mais il est plutôt le moment immanent de l'universel, et où l'universel ne fait que se mettre en rapport avec lui-même. Par cela même, le particulier contient l'universel, et il est lui-même l'universel. Le genre ne souffre pas de changement, mais il se continue lui-même dans ses espèces. Ce n'est pas du genre, mais entre elles que diffèrent les espèces. Et dans leur différence non-seulement elles ont toutes un seul et même universel, mais, par cela même qu'elles sont identiques avec l'universel, elles sont universelles. Et non-seulement elles sont universelles, mais elles-mêmes, leur déterminabilité et leur différence constituent le cercle entier, la sphère parfaite et achevée de l'universel. D'un autre côté, par cela même que le particulier est l'universel, ou qu'il n'est qu'une détermination de l'universel, celui-ci est, à son tour, le particulier. L'universel se détermine, et en se déterminant il est lui-même le particulier. Et il n'est pas le particulier dans sa détermination, ou dans l'espèce, mais il est le particulier en tant qu'universel qui se détermine. La différenciation telle qu'elle se

que première négation où la déterminabilité de la notion se trouve posée, mais posée comme *particularité*, c'est-à-dire elle y est de telle façon que les termes différenciés

produit ici, c'est-à-dire dans la notion, est la vraie et absolue différenciation. Toutes les différences antérieures ont leur unité dans la notion. La différence immédiate, telle qu'elle s'est produite dans l'être, est la *limite* où se rencontrent deux termes opposés et extérieurs l'un à l'autre. Dans l'essence, c'est la *réflexion* d'un terme sur un autre, réflexion où l'on voit, pour ainsi dire, poindre l'unité de la notion, mais où l'on n'a qu'une unité imparfaite, parce que les termes de l'opposition y apparaissent (*scheinen*), c'est-à-dire ne se réfléchissent chacun sur lui-même qu'en se réfléchissant sur l'autre. C'est dans la notion que les déterminations antérieures trouvent leur signification absolue et leur parfaite unité; et cela en revêtant la forme de l'*universalité*, et de l'*universalité déterminée*. Par là les termes differenciés ne sont plus des termes extérieurs l'un à l'autre, ou qui se réfléchissent l'un sur l'autre, mais ils sont des termes d'un seul et même principe, qui demeure identique avec lui-même dans ses différences, et qui n'y demeure qu'en posant ces différences. Et, en effet, c'est dans la notion que le tout et les parties, la substance et les accidents, la cause et l'effet atteignent à leur absolue unité, et cela parce que ce n'est que dans leur notion qu'ils existent à l'état de déterminations simples, unes et universelles. La cause et l'effet, par exemple, ne sont pas deux notions différentes, mais une seule et même notion, ou, ce qui revient au même, la *causalité* est, comme toute autre notion, une *notion simple*. — Ainsi donc l'universel est le particulier, et le particulier est l'universel; et le particulier n'est pas un terme qui vient s'ajouter du dehors et accidentellement à l'universel, mais c'est l'universel lui-même *particularisé* ou *déterminé*, et réciproquement, et par cela même, l'universel n'est pas un élément extérieur et accidentel du particulier, mais c'est le particulier lui-même *universalisé*, ou le particulier qui est lui-même l'universel. Or, un terme qui est ainsi constitué que dans son *universalité déterminée* il demeure dans un rapport simple et négatif avec lui-même, est l'*individualité*. L'individualité n'est ni l'universel sans le particulier, ni le particulier sans l'universel ; elle n'est, non plus, ni l'universel abstrait, vide et indéterminé, ni le particulier qui n'est pas déterminé universellement, mais elle est l'universel et le particulier, ou l'universel déterminé dans son existence simple, une et indivisible. Ce sont là les trois moments absolus de la notion, qu'il ne faut pas se représenter comme *trois nombres*, ou comme un agrégat (voy. paragr. suiv., et Cf. notre *Introd.*, vol. I, p. 82), mais comme une unité indivisible, de telle façon que l'un de ces moments se retrouve essentiellement dans l'autre, et que l'un d'eux étant supprimé on n'a plus la notion entière, mais un fragment de la notion, ou une abstraction.

n'y sont d'abord l'un vis-à-vis de l'autre que comme déterminabilité des moments de la notion, et qu'ensuite ils y sont aussi posés comme constituant son identité où l'un est

C'est parce qu'on ne saisit pas ces moments dans leur unité qu'on se représente la notion comme une simple forme abstraite et indéterminée, ou qu'on ne voit dans les notions que des déterminations finies, ou qu'on les assemble et on les juxtapose d'une manière accidentelle et extérieure, ou enfin que dans la série des notions on s'arrête au plus haut genre, ou à l'essence vide et indéterminée. Supprime-t-on, par exemple, dans la notion le moment de la détermination, il ne restera qu'une forme universelle indéterminée et sans contenu. Y supprime-t-on l'universel, on n'aura plus qu'une forme et un contenu limités et finis. Ou bien, est-ce l'individualité qu'on y supprime, l'unité de la notion disparaîtra par cela même. — Ainsi donc l'universalité, la particularité et l'individualité sont les trois moments de la notion, ou, pour parler avec plus de précision, la notion est ici ces trois moments, et l'unité de ces moments et ses développements ultérieurs ne consistent qu'à poser ce qui se trouve contenu dans ces moments. Or, l'individualité est, comme on l'a vu, le retour négatif de la notion sur elle-même; elle est la négation de la négation, c'est-à-dire la négation du particulier qui est la négation de l'universel, et c'est en tant que négation de la négation qu'elle fait l'unité simple de la notion. C'est cette réflexion, ce retour de la notion sur elle-même, ou l'*individualité* qui amène immédiatement la suppression de l'individualité, et une nouvelle détermination de la notion. Et, en effet, l'individualité contient l'universel et le particulier. Or, par cela même qu'elle les contient et qu'elle les nie, elle se distingue d'eux, et tout en se distinguant d'eux, elle est en rapport avec eux et en est inséparable. L'individualité c'est l'*être-pour-soi*, l'*un* qui se repousse lui-même, et qui repousse les *uns*, ou les *plusieurs*, mais qui tout en repoussant les *uns* est en rapport avec eux. Ou bien, elle est *cette* chose (*Dieses*) de la sphère de l'essence, laquelle (chose) n'est *cette* chose qu'en se distinguant de *cette autre* chose, mais en se réfléchissant en même temps sur elle. L'individualité est tout cela. Mais elle est l'*un* et *cette* chose, non comme ils sont dans la sphère de l'être et de l'essence, mais comme ils sont dans la sphère de la notion, c'est-à-dire elle est l'individualité qui repousse et contient tout à la fois l'universel et le particulier. C'est cette scission et ce rapport qui constituent le *jugement*. La notion existe dans le jugement en tant que notion *particulière*, en ce sens qu'elle y existe comme notion *déterminée*, ou comme notion différenciée (le sujet et le prédicat). Mais comme les trois moments de la notion sont indivisibles, elle y existe aussi comme notion identique avec elle même, et le mouvement de la notion à travers le jugement et le syllogisme consiste précisément à montrer et à réaliser cette différence et cette unité.

ce qu'est l'autre. Cette particularité ainsi posée de la notion est le *jugement* (1).

REMARQUE.

La division ordinaire de la notion en notion claire, distincte et adéquate n'appartient pas à la notion, mais à la psychologie, en ce que par notions *claires* et *distinctes* on entend des représentations, par les premières des représentations abstraites, simplement déterminées, et par les secondes des représentations qui sont marquées d'un *caractère*, c'est-à-dire d'une déterminabilité qui sert de signe pour la connaissance subjective. Il n'y a rien qui puisse offrir un caractère plus marqué de la superficialité et de la décadence de la Logique que la catégorie du caractère si chère aux logiciens. — La notion *adéquate* se rapproche davantage de la notion et même de l'*Idée*, mais elle n'exprime que le côté formel de l'accord d'une notion, ou aussi d'une représentation avec son objet, avec une chose extérieure. — Au fond des notions *subordonnées et coordonnées* il y a la différence de l'universel et du particulier, ainsi que leur rapport, mais suivant la réflexion extérieure, et non suivant la notion. Quant à d'autres espèces de notions, telles que les notions *contraires* et *contradictoires, affirmatives* et *négatives*, etc., on n'a là qu'une sorte d'agrégat accidentel de déterminabilités de la pensée qui appartiennent en elles-mêmes à la sphère de l'être ou de l'essence où nous les avons déjà considérées, et qui n'ont rien à faire avec les déterminations de la notion comme telle. — Les véritables différences de la notion, l'universel, le particulier et l'indi-

(1) *Urtheil*. Voyez paragraphe suivant.

viduel ne sont elles aussi des *espèces* qu'autant que la réflexion extérieure les maintient dans un état de séparation. — La différenciation et la détermination immanente de la notion c'est le jugement, car déterminer la notion c'est juger (1).

(1) L'*universalité*, la *particularité* et l'*individualité*, dit Hégel (*Grande Logique*, *science de la notion*, 1re part., p. 52), sont, d'après ce qui précède, les notions déterminées, et l'on pourrait dire les *trois* notions déterminées, si on voulait les *compter*. Mais on a démontré plus haut (*ibid.*, p. 49) que le nombre est une forme inadéquate pour exprimer les déterminations de la notion, et qu'il l'est surtout pour saisir la notion elle-même. Le nombre, par là même qu'il a l'*un* pour principe, ne fait des choses comptées que des éléments distincts, extérieurs et indifférents l'un à l'autre, tandis que les différentes notions ne forment, comme on vient de le montrer, qu'une seule et même notion, et elles ne tombent pas l'une hors de l'autre comme les nombres.

Dans la logique ordinaire, on rencontre différentes divisions et différentes espèces de notions. *Il y a,*— c'est là la manière dont elles sont présentées,— les notions suivantes, d'après la quantité, la qualité, etc. Il est aisé de voir tout ce qu'il y a d'irrationnel dans cette manière de traiter les notions. Cet *il y a* ne veut dire autre chose, si ce n'est qu'on prend ces espèces telles qu'on les trouve devant soi, et telles qu'elles sont présentées par l'expérience. Et ainsi on n'a qu'une logique *empirique*, une science singulière, une connaissance *irrationnelle* du *rationnel* (*eine irrationnelle Erkenntniss des Rationellen*). La logique donne par là un bien mauvais exemple dans l'application qu'elle fait de ses propres règles, car elle se permet de faire le contraire de ce qu'elle prescrit, puisqu'elle enseigne que les notions doivent être déduites, et que les propositions de la science (et partant la proposition elle-même « *il y a telle et telle espèce de notions* ») doivent être démontrées. La philosophie de Kant tombe dans une autre inconséquence. Elle emprunte pour l'usage de la logique transcendantale, et pour en faire des notions fondamentales (*Stammbegriffe*), les catégories à la logique subjective, d'où ces notions sont tirées et employées empiriquement. On ne voit pas trop pourquoi la logique transcendantale a eu recours à la logique ordinaire, puisqu'elle aurait pu prendre directement elle-même ces catégories d'une manière empirique.

La logique ordinaire, pour dire quelque chose sur ce point, a divisé les notions, d'après leur clarté, en notions *claires* et *obscures*, *distinctes* et *confuses*, *adéquates* et *inadéquates*. On pourrait y ajouter les notions *complètes*, les notions *superflues*, et d'autres semblables *superfluités*. Pour ce qui concerne la division des notions suivant leur *clarté*, on voit, au premier coup d'œil,

que ce point de vue et la distinction qui en découle n'appartiennent pas à la logique, mais à la psychologie. Ce qu'on appelle *notion claire* peut suffire pour distinguer un objet d'un autre, mais cet objet n'est nullement une notion ; il n'est qu'une *représentation subjective.* La notion *distincte* est celle dont on peut indiquer les *caractères.* Une telle notion est, à proprement parler, la *notion déterminée.* Si l'on saisit dans le *caractère* ce qui s'y trouve réellement, on verra qu'il n'est autre chose qu'une *déterminabilité*, ou le contenu simple de la notion, en tant qu'on la distingue de sa forme universelle. Ce n'est pas cependant cette signification, qui est sa vraie signification, qu'on y attache généralement, mais on considère le *caractère* comme une détermination par laquelle une intelligence extérieure à l'objet (le texte dit *ein Dritter, un troisième ;* et, en effet, il y a l'objet, la marque de l'objet, et le troisième terme, le sujet qui marque l'objet) marque cet objet ou la notion. Le caractère dont on marque la notion peut n'être, par conséquent, qu'une circonstance purement accidentelle. En général, ces caractères n'expriment pas des déterminations immanentes et essentielles de la notion, mais les rapports de la notion avec un entendement qui lui demeure extérieur. Le vrai entendement a devant lui la notion, et il ne marque la notion d'autres caractères que ceux qui sont contenus dans la notion elle-même. Mais s'il perd de vue la notion, ses marques et ses déterminations appartiendront à la *représentation* de la chose, et non à sa notion.

La notion *adéquate* a une signification plus profonde, en ce qu'on y voit, pour ainsi dire, poindre l'accord de la notion et de la réalité. Mais cet accord, c'est dans l'*idée*, et non dans la notion comme telle qu'il réside.

Si le *caractère* de la notion distincte doit être une détermination de la notion elle-même, la logique sera embarrassée par les notions *simples*, qui, d'après une autre division, sont opposées aux notions *composées*. Car si l'on marque une notion simple d'un caractère réel et immanent, on n'aura plus une notion simple; si, au contraire, on ne la marque d'aucun caractère, on n'aura pas de notion distincte. Pour sortir de cet embarras, on a appelé à son secours la notion *claire*. L'*unité*, la *réalité* et d'autres déterminations semblables sont bien des notions *simples*, mais comme les logiciens n'ont pas pu parvenir à indiquer leur vraie détermination, ils se sont contentés de les classer parmi les notions *claires*, c'est-à-dire ils se sont contentés de n'avoir aucune notion de ces choses. La définition détermine la notion, et elle la détermine par le genre et par la différence spécifique. Et ainsi la notion n'est pas ici une chose simple, mais elle est partagée en deux parties qu'on peut compter. Et cependant une telle notion ne peut être une notion composée. Ces difficultés et cette impuissance viennent de ce que, lorsqu'il est question de notions *simples*, on ne voit dans leur simplicité que la simplicité *abstraite*, c'est-à-dire l'unité qui ne contient pas la différence et la détermination, et qui n'est pas, par conséquent, la véritable unité de la notion. Aussi longtemps qu'un objet n'est qu'une représentation, et plus encore

qu'un souvenir, ou même aussi longtemps qu'il n'est qu'une détermination abstraite de la pensée, un tel objet peut être une chose simple (dans le sens de la simplicité abstraite). Les objets les plus complexes, tels que l'esprit, la nature, le monde et Dieu lui-même, ainsi considérés, c'est-à-dire considérés hors de leur notion (*begrifflos*), peuvent n'être que de simples représentations exprimées par de simples mots, Dieu, nature, esprit; et la conscience peut s'arrêter à ces représentations, sans s'inquiéter de rechercher les caractères ou les déterminations propres de ces objets. Ce n'est pas cependant à ces représentations, à ces pensées simples et abstraites que la conscience doit s'arrêter, mais elle doit saisir son objet dans ses différences et dans son unité tout à la fois. Quant à la notion *composée*, elle ne vaut pas mieux qu'un mélange de bois et de fer (*ein hölzernes Eisen*). On peut bien avoir une notion du composé; mais une notion composée est une pensée encore plus fausse que ce matérialisme qui regarde la substance de l'âme comme composée, et qui malgré cela se représente la pensée comme simple. C'est la pensée irréfléchie qui s'arrête à ce rapport extérieur de la composition, qui est la forme la plus irrationnelle sous laquelle les choses puissent être considérées. Car l'être le plus infime doit posséder une unité interne. Mais qu'on ait transporté la forme la plus vide de l'existence dans le moi et dans la notion, c'est là ce qu'il y a de plus étrange, c'est là ce qu'il y a d'absurde et de barbare.

On divise aussi et principalement les notions en notions *contraires* et *contradictoires*. Si, en traitant de la notion, on devait parler des notions déterminées, il faudrait parler de toutes les notions possibles, — car toutes les déterminations sont des notions, et des notions déterminées,— et toutes les catégories de l'être, ainsi que les déterminations de l'essence, devraient être transportées dans la sphère de la notion, et à titre d'espèces de la notion. C'est là ce qui fait que dans les différentes logiques on en énumère plus ou moins à volonté, et qu'on y trouve des notions *affirmatives*, *négatives*, *identiques*, *conditionnées*, *nécessaires*, etc. Mais comme ces déterminations n'appartiennent pas à la nature même de la notion, qui les a, si l'on peut ainsi dire, laissées derrière elle, lorsqu'on les introduit dans sa sphère, on ne peut en donner que des explications purement verbales et superficielles qui n'ont aucun intérêt, précisément parce qu'elles ne sont pas à leur place véritable.

Quant aux notions *contraires* et *contradictoires*, leur distinction a pour fondement les déterminations réfléchies de la *différence* et de l'*opposition*. Dans la logique ordinaire, on les considère comme deux *espèces* particulières de notions, c'est-à-dire comme des espèces dont chacune n'existe que *pour soi*, et est indifférente à l'égard de l'autre, et cela sans tenir compte de la pensée dialectique qui fait disparaître leur différence. Comme si le *contraire* n'était pas aussi *contradictoire* ! On a vu à sa place quelle est la nature de ses formes réfléchies, ainsi que leur passage de l'une à l'autre. Dans la notion, l'identité s'est élevée à l'universel, la différence au particulier, et l'opposi-

tion, qui avait abouti à la raison d'être (dans l'essence) est ici l'individuel. Ces déterminations réfléchies, en revêtant ces formes, sont devenues ce qu'elles sont dans la notion. L'universel se produit ici non-seulement comme identique, mais comme différent ou contraire vis-à-vis du particulier et de l'individuel, et en outre, comme opposé ou contradictoire ; mais dans cette opposition il demeure identique avec lui-même, et il est la vraie et absolue raison d'être dans laquelle s'absorbe leur différence. Il en est de même du particulier et de l'individuel, qui, par cela même, enveloppent toutes les déterminations de la réflexion.

... Comme c'est le *jugement* qui est le rapport des notions déterminées, c'est dans le jugement que doit se produire le vrai rapport des notions. Cette manière de comparer les notions qui ne tient pas compte de leur dialectique et du changement progressif de leurs déterminations, ou, pour mieux dire, du lien qui unit les déterminations opposées, frappe de stérilité toute recherche touchant leur accord ou désaccord. L'illustre Euler, dont l'esprit était si fécond et si pénétrant lorsqu'il s'agissait de saisir et de combiner les plus profonds rapports des grandeurs algébriques, ainsi que cet esprit étroit de Lambert et d'autres, ont cherché dans les lignes, les figures et d'autres signes semblables une notation pour exprimer ces déterminations et ces rapports de la notion. Ce qu'ils ont eu en vue c'est d'élever, ou, pour parler avec plus de précision, de rabaisser les rapports logiques au calcul. Pour montrer l'inanité d'une telle recherche, il n'y a qu'à comparer la nature du signe et de la chose qu'on veut exprimer par son moyen. Les déterminations de la notion, l'universalité, la particularité et l'individualité, sont, il est vrai, différenciées comme les lignes, ou les lettres de l'algèbre; elles sont, de plus, opposées, et, à ce titre, elles admettent le *plus* et le *moins*. Mais lors même qu'on se renfermerait dans le simple rapport de *subsumption* et d'*inhérence*, on verrait que la notion, ainsi que ses rapports, sont d'une toute autre nature que les lignes, les lettres et leurs rapports, que l'égalité et la différence de la grandeur, que le *plus* et le *moins*, ou que la superposition des lignes, leur combinaison en angles et leur position dans les espaces qu'elles contiennent. Ce qui distingue ces objets de la notion, c'est qu'ils sont extérieurs les uns aux autres, et que leurs déterminations sont des déterminations fixes et immobiles. Lorsqu'on se représente les notions de manière à les faire correspondre avec ces objets, les notions cessent d'être des notions. Car leurs déterminations ne sont pas des déterminations mortes et immobiles comme les nombres et les lignes, mais ce sont des déterminations vivantes (*lebendige Bewegungen*) où la différence d'un côté est immédiatement la différence de l'autre côté, et où le rapport atteint intérieurement les termes qui le forment. Ce qui dans les lignes et les nombres n'est qu'une contradiction, constitue dans la notion sa nature propre et essentielle. Les hautes mathématiques elles-mêmes, qui s'élèvent à la considération de l'infini, se permettent des contradictions, et elles n'emploient plus dans l'exposi-

tion de ces déterminations les signes ordinaires. Lorsqu'elles notent la représentation irrationnelle (*) du rapprochement infini de deux ordonnées, ou qu'elles comparent un arc à un nombre infini de lignes droites infiniment petites, elles ne font que marquer deux lignes droites en les plaçant l'une hors de l'autre, ou tracer dans un arc des lignes droites et qui diffèrent de la courbe. Quant à l'infini qui se produit dans ce rapport, elles s'en rapportent à la *représentation*.

Ce qui a donné lieu à la recherche susmentionnée est surtout le rapport *quantitatif* qui existe entre l'*universel*, le *particulier* et l'*individuel*. L'universel a un sens *plus large* (*heisst weiter*) que le particulier et l'individuel, et le particulier a un sens *plus large* que l'individuel. La notion est ce qu'il y a de plus riche et de plus concret, parce qu'elle est le principe et la totalité des déterminations antérieures de l'être et de l'essence. Ces déterminations se retrouvent, par conséquent, dans sa sphère. Mais on méconnaîtra entièrement sa nature, si on les y prend dans la forme abstraite (limitée et imparfaite) où elles se trouvent dans l'être et l'essence, et si l'on ne voit dans la circonscription plus large de l'universel qu'une multiplicité (*ein Mehrerer*), ou une *quantité* plus grande que celle du particulier et de l'individuel. Comme raison d'être absolue, la notion est *possibilité* absolue de la *quantité*, mais elle l'est aussi de la *qualité*, c'est-à-dire ses déterminations sont différenciées qualitativement tout aussi bien que quantitativement. On ne les considère donc pas dans leur vérité lorsqu'on ne les considère que sous la forme de la quantité. De plus, les déterminations réfléchies sont des déterminations *relatives* dans lesquelles apparaît leur opposé. Elles ne sont donc pas dans un rapport extérieur comme les quantités. Mais la notion n'est pas seulement cela, car ses déterminations sont des notions déterminées, et elle est elle-même la totalité de ces déterminations. C'est, par conséquent, un procédé irrationnel que d'avoir recours aux nombres et aux rapports d'espace, où les déterminations tombent l'une hors de l'autre, pour saisir l'unité interne de la notion. C'est le procédé le plus irrationnel et le moins scientifique qu'on puisse employer. Les rapports tirés des choses de la nature, du magnétisme, par exemple, ou de la couleur, fourniraient des symboles bien plus vrais et bien plus profonds. Mais comme l'homme a le langage, qui est le signe propre et direct de la raison, c'est un travail superflu que de se tourmenter pour trouver des moyens d'expression plus imparfaits. Cependant la notion comme telle ne saurait être saisie que par l'esprit, qui non-seulement peut seul la saisir, mais dont elle fait aussi l'unité (*reines Selbst ist*,

(*) *Begrifflosen*, c'est l'expression par laquelle Hégel désigne l'irrationnalité d'une conception. Suivant Hégel, l'infiniment grand et l'infiniment petit sont deux formes de la *fausse infinité quantitative*. Voilà pourquoi il appelle *privée de notion, ou contraire à la notion*, la représentation du rapprochement infini des deux ordonnées. Ce point se trouve longuement discuté dans la *Grande logique*, liv. Ier, IIe part. — Voy. plus haut, § CV.

§ CLXVI.

Le jugement est la notion dans sa particularité, en tant que rapport qui différencie ses moments, moments qui sont à la fois posés comme étant pour soi, et comme identiques non l'un avec l'autre, mais avec eux-mêmes (1).

REMARQUE.

Dans le jugement on se représente d'abord les extrêmes, le sujet et le prédicat, comme indépendants, de telle façon que le premier serait une chose, ou une détermination existant pour soi, et le second serait aussi une détermination générale existant hors du sujet, dans mon cerveau peut-être, et ce serait moi qui les joindrais l'un à l'autre, et amènerais ainsi le jugement. Mais, comme la copule *est*

est l'identité pure). Qu'on emploie des figures et des signes algébriques pour venir au secours de l'œil extérieur, et d'un procédé mécanique, d'un calcul, c'est ce qu'on peut accorder. Car de même qu'on a recours aux symboles pour représenter la nature divine, de même on peut y avoir recours pour éveiller des pressentiments, et pour faire entendre comme un écho de la notion. Mais on se trompe si l'on croit pouvoir connaître et exprimer par ce moyen la notion. Car il n'y a pas de symbole qui soit adéquate à sa nature. Et c'est bien plutôt le contraire qui a lieu ; je veux dire que ce pressentiment d'une plus haute nature qu'on trouve dans les symboles c'est la notion elle-même qui l'éveille, et que c'est en éloignant d elle toute démonstration sensible et tout signe, qu'on peut découvrir quel est le signe qui se rapproche le plus de sa nature.

(1) *Mit sich, nicht mit einander identisch gesetzt sind.* C'est-à-dire que dans le jugement les différences et leur identité ne sont pas les différences et l'identité de l'essence, mais les différences et l'identité de la notion. En d'autres termes, dans le jugement les différences sont si intimement unies que leur identité n'est pas l'identité de deux termes dont l'un se réfléchit sur l'autre, mais l'identité de deux termes dont chacun est en lui-même l'autre. On peut donc dire de ces termes que, tout en étant différenciés et en rapport, ils sont dans leur rapport identiques avec eux-mêmes.

affirme le prédicat du sujet, on écarte ensuite cette subsomption extérieure et subjective, et l'on considère le jugement comme une détermination de l'objet lui-même.— Le mot jugement (1) a dans notre langue une signification étymologique profonde, car il veut dire que l'unité de la notion est l'unité première et que sa différenciation est la première différenciation ; ce qu'est en effet le jugement.

Le jugement abstrait est : *l'individuel est l'universel.* Ce sont là les déterminations qu'ont d'abord l'un à l'égard de l'autre le sujet et le prédicat en tant qu'on prend les moments de la notion dans leur déterminabilité immédiate, ou leur première abstraction. (Les propositions : *le particulier est l'universel,* et *l'individuel est le particulier* appartiennent à la détermination ultérieure du jugement.) On doit vraiment s'étonner de ne pas trouver dans les logiques ce qui n'est qu'un fait qui tombe sous l'observation, savoir, que dans tout jugement on exprime cette proposition : « *l'individuel est l'universel* », ou, d'une manière plus déterminée « *le sujet est le prédicat* », comme, par exemple, *Dieu est l'esprit absolu.* Sans doute les déterminations, *individuel* et *universel*, sujet et prédicat, sont encore différenciées, mais il n'en est pas moins vrai qu'il y a là ce fait général que le jugement exprime leur identité.

La copule *est* découle de la nature de la notion qui, en se posant comme extérieure à elle-même (2), demeure identique avec elle-même. L'individuel et l'universel, en tant

(1) *Ur-theil, première partition.* Les mots *di-judico, dis-cerno*, ou κρίνω, δια-κρίνω, expriment bien une division, mais non une division originaire comme le mot allemand.

(2) *In seiner Entäusserung :* dans son *extérioration.*

que *ses* moments sont des déterminations qui ne sauraient être séparées. Les déterminations réfléchies sont elles aussi liées par des rapports réciproques, mais leur connexion est simplement la connexion du verbe *avoir*, ce n'est pas la connexion de l'*être* en tant qu'identité réalisée de cette façon, c'est-à-dire en tant qu'universel. Par conséquent le jugement *constitue* d'abord la véritable *particularité* de la notion, car il exprime cette déterminabilité, ou différenciation de la notion où celle-ci ne garde pas moins son universalité.

Zusatz. On a l'habitude de considérer le jugement comme une liaison de notions, et de notions d'espèces différentes. Ce qu'il y a de vrai dans cette manière d'envisager le jugement, c'est qu'on y présuppose la notion comme principe du jugement et comme se produisant dans le jugement sous forme de différence. Ce qu'il y a d'erroné, c'est qu'on y parle de notions de différentes espèces; car la notion comme telle, bien qu'elle soit un être concret, est cependant essentiellement une, et l'on ne doit pas, par conséquent, considérer ces moments comme des espèces différentes. Et il n'est pas non plus exact de considérer le jugement comme une liaison (*Verbindung*) de parties, car lorsqu'on parle de liaison, on se représente les éléments qu'on lie comme existant en eux-mêmes, et hors de leur liaison. Cette manière extérieure de concevoir le jugement devient encore plus sensible lorsqu'on dit qu'on fait un jugement en *ajoutant* un prédicat au sujet. Par là on se représente le prédicat comme s'il n'existait que dans notre cerveau, d'où nous le tirerions pour l'ajouter au sujet, qui, de son côté, constituerait une existence extérieure

et indépendante. Cette conception du jugement est en opposition avec la copule. Lorsque nous disons « *cette rose est rouge*, » ou « *cette peinture est belle*, » nous ne voulons pas dire que c'est nous qui faisons que la rose soit rouge, ou que la peinture soit belle, mais que ce sont là les déterminations propres de ces objets. Une autre lacune qu'on rencontre dans la logique formelle c'est qu'elle ne présente le jugement que comme une forme accidentelle, et qu'elle ne démontre pas le passage de la notion au jugement. Cependant la notion n'est pas, ainsi que la conçoit l'entendement, un être immobile et inerte (*processlos*, sans processus), mais elle est bien plutôt, en tant que forme infinie, essentiellement active, elle est, pour ainsi dire, le *punctum saliens* de tout être vivant, et partant elle est l'être qui se différencie lui-même. Et c'est là le jugement. Je veux dire que le jugement est cette différenciation que *pose* en elle-même, et en vertu de sa propre activité, la notion, différenciation qui est aussi une *particularisation* (*Besonderung*). La notion comme telle est déjà *en soi* le particulier; mais le particulier n'y est pas encore réalisé, et il ne fait qu'un avec l'universel (Voy. § CLXV). C'est ainsi que le germe de la plante (Conf. § CLXI) est déjà le particulier, c'est-à-dire la racine, les branches, les feuilles, etc.; mais il ne l'est d'abord qu'*en soi*, et il n'est *posé* comme tel qu'avec son éclosion, éclosion qui fait son jugement. Cet exemple pourra faire comprendre comment ce n'est pas seulement dans notre cerveau que résident la notion et le jugement, et que ceux-ci ne sont pas de simples opérations ou inventions de notre esprit. La notion est inhérente aux choses elles-mêmes, et celles-ci ne sont ce qu'elles

sont que par elle, et, par conséquent, connaître les objets veut dire acquérir la conscience de leur notion. Lorsque nous portons un jugement, ce n'est pas nous qui ajoutons le prédicat à l'objet, mais nous considérons l'objet dans la détermination qui a été placée en lui par sa notion.

§ CLXVII.

On prend ordinairement le jugement dans un sens subjectif comme une opération et une forme qui ne se produisent que dans la pensée qui a conscience d'elle-même (1). Mais c'est là une différence qui n'existe pas dans la sphère logique (2), où le jugement doit être entendu dans un sens tout à fait général. *Toutes choses sont un jugement*, c'est-à-dire elles sont l'individuel où il y a aussi l'universel ou une nature interne (3) ; ou bien, elles sont l'universel individualisé. En elles l'universel et l'individuel se différencient et sont identiques tout à la fois.

REMARQUE.

Cette façon subjective de considérer le jugement, comme si c'était moi qui ajoute un prédicat au sujet, est contredite par l'expression objective du jugement. *La rose est rouge*, *l'or est un métal*, etc., ce sont des jugements où ce n'est pas moi qui unis d'abord ces termes. — Il faut distinguer les jugements des propositions. Celles-ci contiennent une

(1) *Selbstbewussten Denken.*

(2) Car la conscience est une sphère de l'esprit.

(3) *Innere Natur.* En considérant, en effet, les choses d'une façon abstraite, on peut dire que l'individuel constitue leur nature immédiate et sensible, et l'universel leur nature médiate et interne.

détermination du sujet qui n'est pas avec celui-ci dans le rapport de l'universel, mais un état, une action individuelle, et d'autres choses semblables. *César est né à Rome, et dans telle année; il a fait la guerre pendant dix ans dans les Gaules; il a passé le Rubicon*, etc., ce sont là des propositions et non des jugements. Il serait aussi absurde de classer parmi les jugements des propositions telles que celles-ci : « *j'ai bien dormi cette nuit*, ou bien : *présentez les armes.* » On pourrait considérer comme un jugement, mais comme un jugement subjectif, cette proposition : *c'est une voiture qui passe*, s'il est douteux que l'objet qui se meut soit une voiture, ou bien si c'est réellement l'objet ou le point d'où le spectateur le regarde qui se meut. Ici l'opération de la pensée consiste à trouver une détermination pour une représentation qui n'est pas suffisamment déterminée.

§ CLXVIII.

Le jugement constitue le moment de la finité, et la finité des choses consiste en ce qu'elles sont des jugements, c'est-à-dire en ce qu'en elles se trouvent réunies leur existence (*ihr Daseyn*) et leur nature générale — leur corps et leur âme — (sans cela elles ne seraient pas) et aussi en ce que ces deux moments n'y sont pas seulement distincts, mais qu'ils peuvent y être séparés.

§ CLXIX.

Dans le jugement abstrait : *l'individuel est l'universel*, le sujet, en tant que terme négatif et qui est en rapport

avec lui-même, est le terme immédiatement concret (1), et le prédicat est le terme abstrait et indéterminé, l'universel. Mais comme ils sont réunis par la copule *est*, le prédicat doit contenir dans son universalité la déterminabilité du sujet. L'universel ainsi déterminé est le *particulier*, qui pose l'identité du sujet et du prédicat ; et puisqu'il est ainsi dans un état d'indifférence à l'égard de la forme de tous les deux, il fait le contenu du jugement (2).

REMARQUE.

Le sujet a d'abord sa détermination expresse et son contenu dans le prédicat ; considéré en lui-même il n'est qu'une simple représentation, ou un mot vide. Dans les jugements « *Dieu est l'être le plus réel ; l'absolu est identique à lui-même,* » *Dieu*, *l'absolu* ne sont que de purs mots. C'est seulement le prédicat qui exprime ce qu'est le sujet. Celui-ci peut bien être une existence concrète, mais ce n'est pas par cette forme de jugement qu'il peut être connu et déterminé. Cf. § XXXI. (Voy. plus loin §§ CLXXII, CLXXIII.)

Zusatz. Lorsqu'on dit : le sujet est ce dont on affirme un certain terme, et le prédicat est le terme affirmé, on dit quelque chose de très-superficiel et qui n'apprend rien de

(1) *Immédiatement*, parce qu'il n'y a pas encore de médiation ; *concret*, parce que le prédicat ne constitue qu'une de ses déterminations ou propriétés.

(2) Et, en effet, l'unité du jugement est dans le rapport des deux termes. Ce rapport constitue un contenu *particulier* soit qu'on considère l'universel (le prédicat) comme déterminé par l'individuel (le sujet), soit qu'on considère l'individuel comme déterminé par l'universel. Le particulier ou le contenu est, par conséquent, indifférent à la forme de tous les deux, puisqu'il est tous les deux.

bien spécial sur leur différence. Le sujet est, d'après sa notion, d'abord l'individuel, et le prédicat l'universel. Ce qui s'accomplit dans le développement ultérieur du jugement c'est que le sujet cesse d'être l'individuel purement immédiat, et le prédicat l'universel purement abstrait. Le sujet et le prédicat jouent le rôle le premier du particulier et du général, et le second du particulier et de l'individuel. C'est ce changement qui a lieu sous le nom de sujet et de prédicat dans les deux côtés des jugements.

§ CLXX.

Pour ce qui concerne la déterminabilité ultérieure du sujet et du prédicat, il faut remarquer que le premier, en tant qu'il forme un rapport négatif avec lui-même (§ CLXIII, CLXVI, Rem.), est le substrat (1) où le prédicat trouve son fondement, dont il n'est qu'un moment et auquel il est inhérant. Et puisqu'il est le sujet, et un sujet immédiatement concret, le contenu déterminé du prédicat n'est qu'une des différentes déterminations du sujet, qui a, par conséquent, un contenu plus riche et plus étendu que le prédicat.

A son tour le prédicat, en tant qu'universel, subsiste par lui-même, et il est dans un état d'indifférence à l'égard de l'existence ou de la non-existence de tel ou tel sujet; il dépasse, par conséquent, l'étendue du sujet, et le contient (2).

(1) *Das zu Grunde liegende Feste.* Littéralement : *ce qui demeure au fond ferme, invariable,* et cela parce qu'ici on considère l'universel comme inhérent à l'individuel.

(2) *Subsumirt dasselbe unter sich.* C'est donc le contraire qui a lieu ici, c'est-à-dire, c'est le sujet qui est contenu dans le prédicat.

C'est donc le *contenu déterminé* (1) du prédicat qui seul fait l'identité de tous les deux.

§ CLXXI.

Dans le jugement le sujet, le prédicat et le contenu déterminé qui fait leur identité sont d'abord posés dans leur rapport même comme différenciés et comme extérieurs l'un à l'autre. Mais *en soi*, c'est-à-dire, suivant la notion, ils sont identiques, car le sujet n'est un tout concret que parce qu'il n'est pas une multiplicité indéterminée, mais une individualité qui fait l'identité du particulier et de l'universel ; et cette identité est précisément le prédicat (§ CLXX).

De plus, l'identité du sujet et du prédicat est bien posée dans la copule, mais celle-ci n'est d'abord que l'*est* abstrait. Il faut, par conséquent, que le sujet soit posé comme prédicat, et celui-ci comme sujet, pour que la copule soit achevée (2). C'est là une détermination ulté-

(1) Voyez paragraphe précédent.

(2) *Erfüllt, remplie.* — Les considérations contenues dans les §§ CLXIX, CLXX, CLXXI, s'appliquent au jugement en général, et elles ont pour objet de montrer les rapports des termes et le passage de l'un à l'autre, passage qui a son fondement dans l'unité de la notion. C'est là ce qui fait qu'on retrouve le sujet dans le prédicat, et le prédicat dans le sujet, et que le contenu du jugement est tout aussi bien l'un que l'autre. Cette unité des termes est exprimée par la copule. Car la copule ne se rapporte pas seulement au sujet, ou au prédicat, mais à tous les deux ; ce qui fait que la détermination des extrêmes est aussi la détermination de leur rapport, et réciproquement. Cependant, dans le jugement, et surtout à son point de départ, la copule n'a qu'une valeur abstraite, c'est-à-dire elle ne contient que virtuellement, ou en soi et dans sa notion (*dem Begriffe nach*) l'unité concrète des termes, mais cette unité n'y est pas encore posée. C'est le développement des formes du jugement qui doit amener cette unité. « Pour ce qui

rieure qui fait passer, à l'aide de la copule concrète, le

concerne la détermination ultérieure du sujet et du prédicat, dit Hégel (*), on a déjà fait remarquer (§ CLXV) que c'est dans le jugement que ces derniers reçoivent leur véritable détermination. En tant que le jugement pose la déterminabilité de la notion (*die gesetzte Bestimmtheit des Begriffs ist*), sa différence a la forme *immédiate* et *abstraite*. Mais comme ici la notion n'a pas encore atteint à son unité, on voit se reproduire l'*existence* (*Daseyn*), et l'*être autre que soi* (*Anderseyn*) c'est-à-dire l'opposition de l'*être* et de la réflexion, ou de l'*être-en-soi*. Cependant comme c'est la notion qui fait le fond du jugement, ces déterminations sont aussi indifférentes à l'égard du sujet et du prédicat, de sorte que si l'une d'elles convient au sujet et l'autre au prédicat, la réciproque a également lieu. Le *sujet*, en tant qu'*individuel*, apparaît d'abord comme *être qui est* (*das Seyende*, l'*Etwas*, le *quelque chose*) ou bien, suivant la détermination propre du sujet, comme *être-pour-soi* (*Fürsichseyende*), sur lequel on porte un jugement. Le prédicat, au contraire, en tant qu'*universel*, apparaît comme constituant le moment de la *reflexion* à l'égard du sujet (*as diese Reflexion über ihn*), ou plutôt comme constituant la reflexion propre du sujet, par laquelle ce dernier va au delà de son premier état immédiat, et supprime les déterminabilités qui sont marquées de ce caractère; en d'autres termes, l'*universel* apparaît comme l'*être-en-soi* du sujet.— Et ainsi si l'on part de l'individuel, comme d'un terme premier et immédiat, et que par le jugement on l'élève à l'universel, celui-ci, qui n'est que l'universel en soi (*an sich seyende*), en se joignant à l'individuel passe à l'existence (*Deseyn*), ou devient un *être-pour-soi*.— C'est là la signification objective du jugement, lequel fait la vérité et le fondement des formes antérieures qu'on a traversées. Ce qui est *devient* et *change*, le *fini* s'absorbe dans l'*infini*; l'*existence concrète* sort de sa *raison d'être* et se manifeste dans le *phénomène* (*hervorgeht in die Erscheinung*); les *accidents* manifestent la richesse de la *substance*, ainsi que sa puissance. Dans l'être il se fait un *passage* d'un terme à l'autre. Dans l'essence un terme *apparaît* dans l'autre, manifestant par là leur rapport *nécessaire*. Ce passage et cet apparaître sont maintenant devenus la *division originaire* de la notion, qui en ramenant l'individuel à l'*être en-soi* de son universel, détermine par là même l'universel comme *réalité* (*als Wirkliche*, comme *être réel*). Il n'y a là qu'une seule et même chose, parce que l'individuel, en s'élevant à l'universel, ne fait que se réfléchir sur lui-même, et l'universel en descendant dans l'individuel ne fait que poser sa propre détermination... Et ainsi si, comme on vient de le voir, l'universel constitue l'*en-soi* du sujet, et celui-ci l'*existence* (*Daseyn*) ou l'être existant, la réciproque sera également vraie, et le sujet sera l'*être-en-soi*, et l'universel l'*être-existant*. Le *sujet sans le prédicat*

(*) *Grande Logique*, SCIENCE DE LA NOTION, Ier par., p. 70.

jugement dans le syllogisme. Dans son évolution le juge-

est ce qu'était la *chose sans propriétés* dans la sphère de l'essence, la *chose en soi* vide et indéterminée. C'est, par conséquent, par le prédicat que la notion est d'abord différenciée et déterminée; et c'est le prédicat qui introduit dans le sujet l'élément de l'*existence*. Par cet universel déterminé l'individuel se trouve placé dans un rapport extérieur; ce qui l'ouvre à l'action d'autres *choses*, et amène aussi son action sur elles. *Ce qui est là* (*was da ist*, le *Daseyn*) sort de son *être-en-soi*, et passe dans l'élément des connexions et des rapports — des rapports négatifs, et du jeu réciproque de la réalité — ce qui est une *continuation* de l'individuel dans un autre que soi, et constitue l'universalité. Et cette identité n'est pas le fait de notre réflexion; elle n'est pas non plus une identité virtuelle, mais une identité qui est posée dans le jugement. Car le jugement est le rapport des deux termes, et la copule exprime que le *sujet est le prédicat*... Ainsi, si l'on considère le sujet comme le terme indépendant (*selbstständige*), le prédicat ne subsistera pas par lui-même, mais il ne subsistera que dans le sujet; il sera *inhérent* au sujet. Et si on le sépare du sujet, il ne sera qu'une déterminabilité *individualisée* (*vereinzelte*) de ce dernier — qu'une de ses propriétés; et le sujet sera le terme concret, la totalité des déterminabilités multiples, dont l'une est le prédicat. Le sujet sera, par conséquent, l'universel. Mais, d'un autre côté, le prédicat est l'universel indépendant, et le sujet, au contraire, n'est qu'une de ses déterminations. Et ainsi le prédicat contient (*subsumirt*) le sujet. L'individualité et la particularité ne sont pas par elles-mêmes, mais elles ont leur essence et leur substance dans l'universel. Le prédicat exprime le sujet dans sa notion; et l'individuel et le particulier ne sont que des déterminations contingentes en lui, qui est leur possibilité absolue... Mais cette identité qui fait que les mêmes déterminations conviennent tour à tour au sujet et au prédicat n'est d'abord que virtuellement et en soi dans le jugement. Car le rapport des deux côtés est *posé* dans le jugement, mais les deux côtés y sont d'abord différenciés. En d'autres termes, l'identité fait le fond du rapport du sujet et du prédicat. Et cette identité est une détermination de la notion qui est elle-même essentiellement rapport, et à ce titre elle est l'*universel*, car elle fait l'identité positive du sujet et du prédicat. Mais elle est aussi l'universel *déterminé*, car la déterminabilité du prédicat est la déterminabilité du sujet, et, enfin, elle est l'*individuel*, car elle est l'unité négative où l'indépendance des extrêmes se trouve supprimée.— Cependant cette identité ne se trouve pas encore posée dans le jugement. Ici la copule n'est que le rapport encore indéterminé de l'être en général: *A est B*; car l'indépendance des déterminabilités de la notion, ou des extrêmes est la réalité que la notion y possède. Si la copule y était posée comme unité complétement déterminée et achevée du sujet et du prédicat on n'aurait plus le jugement, mais le syllogisme. »

ment va en déterminant de plus en plus l'universel abstrait et sensible (1), en passant successivement dans le *tout* (*Allheit*), dans le *genre* et l'*espèce*, et dans l'universel développé de la notion.

La connaissance de la détermination progressive des moments du jugement, qui ne sont ordinairement présentés que comme des *espèces* du jugement (2), établit leur connexion intime ainsi que leur véritable signification. Et il faut remarquer que même l'énumération de ces espèces se fait au hasard, et qu'on ne distingue les jugements que par des différences superficielles et grossières. Ainsi, par exemple, la différence des jugements positif, catégorique et assertoire on la tire on ne sait d'où et on ne la détermine point. On doit considérer les formes diverses du jugement comme se déduisant par une nécessité interne les unes des autres, et comme un développement des déterminations de la notion; car le jugement n'est autre chose que la notion déterminée (3).

A l'égard des sphères de l'*être* et de l'*essence*, les notions déterminées comme jugements sont une reproduction de ces sphères, mais de ces sphères posées suivant le rapport simple de la notion.

Zusatz. On ne doit pas considérer les diversss formes du jugement comme un agrégat empirique, mais comme un tout déterminé par la pensée, et c'est un des grands mérites de Kant d'avoir le premier mis en lumière l'importance de ce point. Et, bien qu'on puisse considérer

(1) Voyez paragraphe suivant.
(2) Voy. § CLXVII.
(3) Voy. §§ CLXIV et CLXIX.

comme insuffisante la division des jugements donnée par lui suivant le schème de sa table des catégories, en jugements de qualité, de quantité, de relation et de modalité, à cause de l'application purement formelle qu'il fait de ce schème à ces catégories, comme aussi à cause de son contenu, il y a cependant au fond de cette division cette pensée vraie que ce sont les formes générales de l'idée logique elle-même qui déterminent les diverses espèces du jugement. Nous avons d'après cela trois espèces principales de jugement qui correspondent aux degrés de l'être, de l'essence et de la notion. La seconde de ces espèces, conformément à la nature de l'essence en tant que degré de la différence, se subdivise en deux. La raison intérieure de cette constitution systématique du jugement, il faut la chercher en ceci, que, puisque la notion est l'unité idéale de l'être et de l'essence, elle doit dans ce développement d'elle-même qui s'accomplit dans le jugement reproduire d'abord ces deux degrés en les transformant suivant elle-même, et en s'affirmant ensuite comme principe qui détermine le véritable jugement. — On ne doit pas considérer les diverses espèces de jugement comme placées l'un à côte de l'autre et comme ayant une même valeur, mais comme formant une série de degrés dont la différence est fondée sur la signification logique du prédicat. C'est ce qu'on peut constater dans la conscience ordinaire elle-même, qui n'accordera qu'une faculté très-inférieure de juger à celui qui fait des jugements tels que ceux-ci : *ce mur est blanc*, *ce four est chaud*, etc., tandis qu'elle reconnaîtra une veritable faculté de juger à celui qui en fait de tels que ceux-ci : *cette œuvre d'art est belle*, *cette action*

est bonne, etc. Dans les jugements de la première espèce le contenu n'est qu'une qualité abstraite, et il suffit de la perception immédiate pour porter un jugement sur son existence, tandis que pour porter un jugement sur une œuvre d'art, ou sur une action, et décider que la première est belle, et la seconde est bonne, il faut comparer ces objets avec ce qu'ils doivent être, c'est-à-dire avec leur notion.

α) JUGEMENT QUALITATIF.

§ CLXXII.

Le jugement immédiat est le jugement de l'*existence* (*Daseyns*). Le sujet y est posé dans l'universel qui est son prédicat, et qui exprime une qualité immédiate et par suite sensible (1). 1) Le jugement *positif* est « *l'individuel est le particulier* » (2). Mais, d'un autre côté, l'individuel *n'est pas* le particulier ; ou, pour parler avec plus de précision, cette qualité particulière (3) ne répond pas à la nature concrète du sujet. De là, 2) le jugement *négatif*.

REMARQUE.

Lorsque la logique enseigne que des jugements qualitatifs, tels que *la rose est rouge*, ou *elle n'est pas rouge*,

(1) Les intuitions et les représentations immédiates et sensibles rentrent dans ce jugement.

(2) Dans la *Grande Logique*, le premier jugement est : « *l'individuel est l'universel*. C'est là en effet le jugement le plus immédiat et le plus indéterminé, dont le jugement qualitatif est la première détermination. Du reste, ce jugement est indiqué § CLXVI. Pour la déduction de ces jugements, voyez paragraphe suivant.

(3) *Einzelne Qualität*. Le prédicat qui est une qualité particulière, ou, si l'on veut, qui n'est qu'une des qualités du sujet.

peuvent contenir la vérité, elle enseigne une des doctrines les moins admissibles. Ces jugements peuvent bien être exacts, mais seulement dans le cercle limité de la perception, de la représentation, et de la pensée finies. Et cette limitation vient du contenu qui étant fini ne peut exprimer la vérité (1). Mais le vrai a son fondement dans la forme, c'est-à-dire dans la notion concrète (2) et dans la réalité qui lui correspond. Et cette vérité ne se rencontre pas dans le jugement qualitatif.

Zusatz. Dans la vie ordinaire la justesse et la vérité sont fort souvent considérées comme synonymes, ce qui fait qu'on y parle de la justesse comme si elle était la vérité. Mais la justesse ne se rapporte qu'à l'accord formel de notre représentation avec son contraire, bien que celui-ci puisse être différemment constitué. La vérité par contre est l'accord de l'objet avec lui-même, c'est-à-dire avec sa notion. Il pourra être exact de dire que quelqu'un est malade, ou que quelqu'un a volé. Mais un tel contenu n'est pas la vérité, parce qu'un corps malade ne s'accorde pas avec la notion de la vie, et que le vol est une action qui ne répond pas à la notion de l'activité humaine (3). On peut voir par ces exemples qu'un jugement immédiat où l'on

(1) *Unwahrer ist :* n'est pas vrai, c'est-à-dire ne contient pas la vérité concrète, la vérité dans le sens strict du mot.

(2) *Gesetzten Begriffe :* la notion *posée,* c'est-à-dire la notion qui n'est plus dans sa forme immédiate et virtuelle, mais qui s'est réalisée, a posé son contenu.

(3) Ces exemples ne nous paraissent pas bien choisis. Ainsi si la maladie est, comme elle l'est en effet d'après Hégel lui-même (*Philosophie de la Nature*), un moment de la notion de l'être vivant, elle contiendra la vérité tout aussi bien que la santé, par la raison même qu'elle est un moment de cette notion.

affirme une qualité abstraite d'un individu immédiat, quelque juste qu'il puisse être, ne saurait contenir la vérité, parce que le sujet et le prédicat n'y sont pas dans le rapport de la réalité et de la notion. — L'insuffisance du jugement immédiat vient en outre de ce que la forme et le contenu ne s'y correspondent pas. Lorsque nous disons : *la rose est rouge*, la copule *est* exprime l'accord du sujet et du prédicat. Mais la rose en tant que chose concrète n'est pas seulement rouge, elle est aussi odorante, a une forme spéciale et d'autres déterminations qui ne sont pas contenues dans le prédicat *rouge*. D'un autre côté, le prédicat en tant qu'universel abstrait, ne convient pas seulement à la rose. Il y a d'autres fleurs et en général d'autres objets qui sont également rouges. Ainsi dans le jugement immédiat le sujet et le prédicat, pour ainsi dire, se touchent sans se superposer. Il en est autrement du jugement de la notion. Lorsque nous disons : *cette action est bonne*, nous énonçons un jugement de la notion. On pourra remarquer au premier coup d'œil qu'ici il n'y a pas entre le sujet et le prédicat ce rapport lâche et extérieur qui a lieu dans le jugement immédiat. Tandis que dans ce jugement le prédicat est une certaine qualité abstraite qui peut convenir, comme elle peut ne pas convenir au sujet, dans le jugement de la notion au contraire le prédicat est, si l'on peut dire, l'âme du sujet, par laquelle celui-ci en tant que corps de cette âme, est complétement déterminé (1).

(1) Par cela même que dans la logique absolue la forme et le contenu sont inséparables, un changement de forme affecte à la fois la forme et le contenu ; ce qui veut dire que les différentes formes de jugement n'ont ni la même signification, ni la même valeur objective. L'ancienne logique, qui ne voit dans ces formes que des formes purement subjectives et sans contenu

§ CLXXIII.

Dans cette négation en tant que première négation subsiste encore le rapport du sujet et du prédicat, qui garde ainsi son caractère relatif d'universel dont une déterminabilité est seulement niée. (La rose *n'est pas* rouge implique qu'elle a encore une couleur, et d'abord une autre couleur, ce qui ne ramenerait qu'un nouveau jugement positif.) Mais l'individuel *n'est pas* une chose universelle. Par là 3) le jugement se produit 1°) sous forme de rapport identique et vide — *jugement identique* — et 2°) comme disproportion complète du sujet et du prédicat — *jugement infini.*

propre, les prend et les emploie au hasard et indifféremment, en les remplissant, pour ainsi dire, d'une matière sensible et étrangère. Et ainsi, bien que ces formes soient nécessaires et absolues, elles ne contiennent point, suivant elle, de vérité objective, et toute leur vérité leur vient de cette matière qu'on y ajoute, et qui leur vient du dehors. Cela fait que, d'une part, leur véritable signification échappe à l'ancienne logique, et que, d autre part, celle-ci confond les jugements les plus différents. Ainsi, par exemple, *cette rose est rouge; cette électricité est négative; cette action est bonne*, ou *cette œuvre d'art est belle*, sont des jugements que la logique formelle range sur la même ligne, car ce sont tous des jugements qu'elle appelle *affirmatifs*. Et cependant, on voit à la plus simple inspection que ces jugements n'ont pas la même valeur, et qu'on ne doit pas les ranger sous la même catégorie. Et la conscience vulgaire et irréfléchie elle même les distingue; car on ne s'aviserait pas de placer dans la vie ordinaire sur la même ligne celui qui ferait des jugements de la première espèce, et celui qui en ferait de la seconde ou de la troisième espèce. Et, en effet, ces jugements diffèrent par la forme et par le contenu, c'est-à-dire ils diffèrent par la nature des termes ainsi que par leur rapport. Dans le premier, le prédicat exprime la simple *qualité*, ce qu'il y a de plus immédiat et de plus extérieur dans les choses, et ce qui est l'objet de la simple perception sensible; dans le second, il exprime une détermination *refléchie*, et dans le troisième, une détermination qui dit ce que le sujet doit être, c'est-à-dire, une détermination de sa notion. Mais par cela même que les attributs diffèrent dans les jugements différents, les sujets, ainsi que les rapports du sujet et de l'attribut doivent aussi différer; ou bien, si l'on a le même sujet, c'est qu'il n'est pas pris en réalité dans le

REMARQUE.

L'esprit n'est pas l'éléphant, le loup n'est pas l'assiette, sont des exemples du dernier jugement. Ce sont des propositions justes mais absurdes, tout comme *l'esprit est l'esprit, le loup est le loup.* Ces propositions expriment bien la vérité du jugement immédiat, ou qualitatif comme on l'appelle ; seulement elles ne sont pas des jugements, et ne peuvent se produire que dans la pensée subjective qui peut s'arrêter à des abstractions. — Considérées objectivement, elles expriment la nature de l'être ou des choses sensibles, en ce qu'elles contiennent une identité vide et un rapport achevé (1), mais où les termes du rapport sont qualitati-

même sens. Ainsi, dans ces jugements : « *cet homme est blanc ; cet homme est juste*, » homme n'est que nominalement le même sujet, car on ne prend pas le même partie de l'homme dans les deux cas. Quant au rapport du sujet et du predicat, il est évident qu'il n'est pas le même dans les différents jugements. Car on n'a qu'un rapport immédiat et extérieur dans le jugement de qualité, tandis qu'on a un rapport médiat et plus intime dans le jugement de la *reflexion* et de la *notion ;* ce qui fait que, dans le premier, le prédicat peut convenir, comme il peut aussi ne pas convenir au sujet, tandis que, dans les autres, il lui convient nécessairement. Ainsi, la *rose* n'est pas nécessairement *rouge*, mais elle peut être jaune, bleue, noire, etc., tandis que l'électricité est nécessairement *négative*, et l'œuvre d'art est belle plus nécessairement encore, car une œuvre d'art qui n'est pas belle n'est pas une œuvre d'art. S'il en est ainsi, tous les jugements ne contiennent pas le même degré de réalité et de vérité, bien qu'ils puissent tous être justes. « Mais la justesse et la vérité, dit Hégel (*Grande Log.*, 2e part., p. 83.), ne sont pas la même chose. Et s'il faut appeler vraie la justesse d'une intuition ou d'une perception sensible, ou l'accord de la représentation avec l'objet, il n'y aura plus de mot pour exprimer cette vérité qui fait l'objet et la fin de la philosophie. On devrait au moins appeler cette dernière vérité, vérité de la raison, et, en ce cas, on accorderait bien que des jugements tels que ceux-ci : *Cicéron était un grand orateur ; il fait nuit*, etc., ne sont pas des vérites de la raison. »

(1) *Erfüllte : rempli :* rempli en ce sens que le jugement qualitatif y est achevé.

vement séparés (1), et il n'y a plus de proportion entre eux (2).

(1) *Welche aber das qualitative Andersseyn der Bezogenen ist: mais qui* (le jugement infini) *est l'être-autre qualitatif des termes en rapport.* C'est-à-dire, le rapport qualitatif des termes a cessé; les termes sont devenus qualitativement étrangers l'un à l'autre.

(2) Pour bien comprendre cette théorie du jugement, il faut avoir présents les points suivants : 1° Que l'unité de la *notion* qui se partage dans le jugement y est virtuellement contenue, et que les transformations successives du jugement n'ont d'autre objet que de passer de cette unité virtuelle et abstraite à l'unité concrète et réalisée (dans le syllogisme), et que, par conséquent, le jugement n'exprime qu'une vérité limitée, ou un moment fini de la notion; 2° que c'est dans et par la copule que la notion conserve son unité, ou, pour mieux dire, que la copule ou le rapport des termes n'est autre chose que leur notion commune, qui, en se développant, amène l'identité de leur forme et de leur contenu, et que, par conséquent, la copule (affirmative ou négative) affecte les deux termes du jugement, ce qui fait qu'on peut les convertir et amener ainsi la transformation successive de ses formes; 3° que pour bien saisir ces transformations, il faut faire abstraction de toute donnée empirique, et en même temps les considérer sous un point de vue objectif, et comme ayant un rapport réel avec les choses, et de plus comme ayant un contenu logique et idéal, ce qui fait, par exemple, que le contenu du jugement *assertoire* n'est pas le même que celui du jugement *apodictique.*— Maintenant, le premier jugement, le jugement le plus abstrait et qui est le point de départ des jugements ultérieurs, est « *l'individuel est l'universel.* » On appelle les deux termes qui forment le jugement l'un *sujet* et l'autre *prédicat.* Ces deux termes sont convenables, et on peut les adopter. Mais ici ils ne sont que deux mots (§ CCLXIX) dont il s'agit de déterminer la valeur, et leur valeur ne peut être déterminée que par leur notion. Car si l'on dit que le *sujet* est *telle chose*, et le *prédicat telle autre chose*, on se servira ou du jugement, c'est-à-dire, du sujet et du prédicat eux-mêmes, pour déterminer ce qu'ils sont, ou bien de la définition, qui, comme on le verra, appartient à une sphère ultérieure de la notion, et suppose le jugement comme un moment qu'on a déjà traversé et déterminé. Par conséquent, on n'a ici que les déterminations les plus abstraites de la notion, qui, comme on l'a vu (§ CLXV), sont que *l'individuel est l'universel;* et comme ces deux termes, et partant la copule sont ici à l'état immédiat, c'est-à-dire comme il n'y a pas encore eu en eux de médiation ou de négation, ce jugement est un jugement *positif.* Ainsi donc, « *l'individuel est l'universel;* » d'où il suit immédiatement que « *l'universel est l'individuel.* » Dans le premier jugement c'est le prédicat qui détermine le sujet; dans le second c'est le sujet qui détermine le prédicat, car le prédicat s'y trouve

individualisé par le sujet. « *La rose est rouge.* » Si *rouge* détermine la rose, il est à son tour déterminé par elle ; car ce n'est pas le rouge en général qu'on énonce, mais le rouge de la rose, le rouge *individualisé* par elle. Cependant, en disant que l'*individuel est l'universel*, et que l'*universel est l'individuel*, on ne veut point dire que l'individuel cesse d'être l'individuel en s'universalisant, et l'universel cesse d'être l'universel en s'individualisant, car, en ce cas, il n'y aurait plus de jugement, mais seulement que l'individuel, en tant qu'il est en rapport avec un terme universel, est universalisé, et que l'universel, en tant qu'il est lié par ce rapport, est lui-même individualisé. Et ainsi, 1° le jugement « *l'individuel est l'universel* » veut dire aussi que l'*individuel immédiat n'est pas l'universel* ; car le prédicat a une plus grande circonscription que le sujet, et celui-ci, à son tour, est un terme qui existe immédiatement *pour soi*, et il est l'opposé de l'universel abstrait tel qu'il a été ici posé ; et 2° l'*universel est l'individuel* veut dire aussi l'*universel n'est pas l'individuel* ; car le sujet exprime une universalité, un terme concret qui enveloppe dans sa circonscription indéterminée des qualités, des propriétés, des accidents autres que ce prédicat. Il n'est pas, par conséquent, une propriété *individuelle*, comme le dit le prédicat. Ainsi, dans les deux jugements :

« *La rose est rouge*, »
« *Le rouge est la rose*, »

le rouge a, d'une part, une plus large circonscription que la rose, et la rose, de son côté, existe pour soi, c'est-à-dire est autre chose que le rouge. Et réciproquement, le rouge qui s'individualise dans la rose n'est pas le rouge, et, par conséquent, le rouge soutient des rapports, et des rapports qui sont ici indéterminés, avec d'autres choses que la rose, et il n'est pas une simple individualité, comme le second jugement le fait croire. D'où il suit que les deux propositions doivent être niées, et que le jugement *positif* passe dans le jugement *négatif*. Ce qui fait l'imperfection, la non-vérité (*Unwahrheit*), suivant l'expression hégélienne, du jugement positif, c'est précisément que les termes y sont à l'état immédiat, et par suite leur rapport n'est qu'un rapport superficiel et extérieur. La rose est rouge, mais elle n'est pas, ou elle peut n'être pas rouge, et réciproquement le rouge est la rose, mais il est, ou il peut être autre chose que la rose. Le jugement négatif fait, par conséquent, la vérité du jugement positif. « *L'individuel n'est pas l'universel* » est la forme de ce jugement. Cependant, en disant que l'individuel n'est pas l'universel, on n'entend pas dire que le sujet n'a pas de prédicat, mais seulement qu'il a un autre prédicat qu'un prédicat immédiat et indéterminé. La vraie expression du jugement négatif est, par conséquent, « *l'individuel est le particulier* ». Cette expression est l'expression positive du jugement négatif. Et, en effet, en niant le prédicat du sujet, on affirme par cela même implicitement de celui-ci un autre prédicat. En disant que la rose n'est pas rouge, on ne veut point exclure la rose de la circonscription de la couleur,

mais dire, ou que sa couleur n'est pas le rouge en général, mais tel rouge déterminé, ou qu'elle est autre chose que le rouge. Quant à l'autre jugement positif, « *l'universel est l'individuel* », il donne lui aussi « *l'universel n'est pas l'individuel* », ce qui veut dire que le prédicat, par cela même qu'il est un prédicat, et le prédicat d'un sujet universel, n'est pas seulement l'individuel, mais qu'il le dépasse ; c'est-à-dire, il est le particulier. « *L'universel est le particulier* » est, par conséquent, ici aussi l'expression positive du jugement négatif est : le rouge n'est pas seulement la couleur de la rose, mais une couleur *particulière*. Et ainsi le jugement négatif n'est pas d'abord une négation absolue, mais une négation relative, ou qui contient une affirmation, et l'expression de cette affirmation est « *l'individuel* ou *l'universel est le particulier* ». Or, l'un ou l'autre de ces jugements donne immédiatement, et par des raisons semblables à celles que nous venons d'indiquer, l'autre jugement « *l'individuel* ou *l'universel n'est pas le particulier* ou *il est autre chose que le particulier* ». Ce qui ramène un autre jugement négatif, mais un jugement négatif qui diffère du premier en ce qu'il est la seconde négation, ou la négation de la négation, c'est-à-dire, la négation qui non-seulement nie l'universel de l'individuel et l'individuel de l'universel, mais le particulier de l'individuel et de l'universel tout ensemble. La rose qui n'est pas rouge (première négation) n'a pas une couleur particulière quelconque, mais une couleur propre, et qui en est inséparable, qui est, en un mot, la couleur de la rose. « *L'individuel n'est pas le particulier* » veut donc dire que « *l'individuel n'est que l'individuel*, ou *l'individuel est l'individuel* » ; et « *l'universel n'est pas le particulier* » veut également dire « *l'universel est l'universel* ». C'est là le jugement *négatif infini*, c'est-à-dire, le jugement où la disproportion entre le sujet et le prédicat est trop grande pour qu'il y ait un rapport entre eux. « *L'esprit n'est pas le rouge ; la rose n'est pas l'éléphant* » sont des exemples de ces jugements. Ces jugements sont justes et absurdes tout à la fois. Ils sont absurdes, en ce qu'ils affectent d'être des jugements, tandis qu'ils ne sont plus en réalité des jugements, puisque tout rapport entre le sujet et le prédicat a cessé ; ils sont justes, en ce qu'ils montrent l'insuffisance des jugements purement positif et négatif, ou du jugement de la qualité en général, et la nécessité d'un autre jugement. Et, en effet, l'individuel ou l'universel nie ici ce rapport purement *qualitatif* ou d'*existence* (*Daseyns*), parce que ce sont des termes plus concrets qui enveloppent et dépassent ce rapport, et que ce rapport ne saurait, par conséquent, exprimer. *L'individuel est l'individuel*, ou, *l'universel est l'universel*, veut donc dire que l'*individuel et l'universel* et partant le *particulier* aussi, par ce retour sur eux-mêmes, se posent comme des termes concrets dans lesquels les déterminations de la qualité ne sont plus que des moments qu'ils ont traversés. C'est là ce qui amène le *jugement de la réflexion*. « Le jugement négatif infini, dit Hégel (*Zusatz* de ce paragraphe), où il n'y a plus de rapport entre le sujet et le prédicat, est

β) JUGEMENT DE LA RÉFLEXION.

§ CLXXIV.

L'individuel posé comme individuel (qui s'est réfléchi sur lui-même) dans le jugement a un prédicat à l'égard duquel le sujet, en tant qu'il est en rapport avec lui-même, demeure en même temps comme un terme qui se diffé-

d'ordinaire présenté par la logique formelle comme une sorte de curiosité qui n'a pas de sens. Et cependant il est loin de n'être qu'une simple forme accidentelle de la pensée subjective, car il est le résultat auquel aboutit la dialectique des jugements précédents (les jugements positif, et simplement négatif) dont il met en évidence la finité et l'insuffisance. Comme exemple objectif du jugement négatif infini, on peut citer le crime. Celui qui commet un crime, le vol, par exemple, nie le droit, et c'est parce qu'il a nié le droit comme tel, ou le droit en général, qu'il est non-seulement tenu de rendre ce qu'il a volé, mais qu'il est puni. Dans les causes civiles, au contraire, on a un exemple du jugement simplement négatif, car ce qu'on y nie ce n'est pas le droit en général, mais tel droit particulier. On s'y comporte comme dans le jugement, « *cette fleur n'est pas rouge,* » par lequel on nie cette couleur particulière de la fleur, et non la couleur en général, car la fleur peut être bleue, jaune, etc. La mort peut aussi être considérée comme un jugement négatif infini, à la différence de la maladie qui n'est qu'un jugement simplement négatif. Ce qui est arrêté ou nié dans la maladie ce n'est que telle ou telle fonction, tandis que dans la mort le corps et l'âme se séparent, suivant l'expression ordinaire, c'est-à-dire, il n'y a plus de rapport entre le sujet et le prédicat. » — Du reste, la signification objective, ou les exemples de ces jugements sont fournis par la sphère de l'être comme par celle de l'essence. Ainsi, le jugement *l'individuel est l'universel*, c'est le *quelque chose*, l'*Etwas*, *qui a des qualités*, c'est la *chose*, le *Ding*, *avec ses propriétés*, ou bien le *réel* (*Wircklickes*) *avec ses possibilités multiples*, *ou la substance avec ses accidents*. D'où l'on déduit facilement la réciproque, à savoir, *l'universel est l'individuel*, ou, les *diverses qualités sont quelque chose*, etc. Seulement, parmi ces exemples, le plus approprié est le premier, en ce qu'il appartient à la sphère de l'être ou de la simple qualité, tandis que dans les autres la *forme qualitative* du jugement se reproduit, mais combinée avec d'autres éléments et d'autres déterminations.

rencie de lui (1). — Dans l'*existence* (2), le sujet n'est plus un terme immédiatement qualitatif, mais il a un rapport et une connexion avec d'autres termes, avec un monde extérieur. Par conséquent, l'universel a ici reçu la signification de ce rapport. Utile, dangereux, pesant, acide, ou bien encore, désir, etc., en fournissent des exemples.

Zusatz. Le jugement de la réflexion se distingue en général du jugement qualitatif en ce que son prédicat n'est plus une qualité immédiate, abstraite, mais il est ainsi constitué que le sujet se trouve mis par lui en rapport avec autre chose que lui-même (3). Lorsque nous disons : *cette rose est rouge*, nous considérons le sujet dans son individualité immédiate, sans rapport avec autre chose. Faisons-nous au contraire un jugement tel que celui-ci : *cette plante est salutaire?* nous considérons le sujet, la plante, comme étant en rapport par son prédicat, la salubrité, avec autre chose — avec la maladie qu'on guérit par son moyen. Il en est de même des jugements : *ce corps est élastique; cet instrument est utile; cette peine intimide*, etc. Les prédicats de ces jugements sont en général des déterminations réfléchies, par lesquelles on va au-delà

(1) Le texte dit : *als ein Anderes bleibt : demeure* (le sujet) *comme un autre, comme autre chose :* ce qui ne veut point dire qu'ici il y a un rapport moins intime entre le sujet et le prédicat, mais au contraire qu'il y en a un plus intime, et plus concret que dans le jugement qualitatif, ainsi que cela est expliqué par ce qui suit. Le sujet, en effet, *dans son rapport avec lui-même*, ne demeure autre que son prédicat, ou, comme nous avons traduit, ne se différencie de son prédicat que parce que celui-ci a agrandi sa sphère au-delà de sa nature qualitative.

(2) *Existenz*, qu'il faut entendre ici dans le sens spécial déterminé § CXXIII.

(3) *Auf Anderes :* c'est-à-dire avec un terme autre que celui qui constitue son individualité qualitative.

de l'individualité immédiate du sujet, sans cependant atteindre encore à sa notion. — C'est surtout dans le cercle de ce jugement que se meut le jugement ordinaire. Plus l'objet dont il s'agit est concret, et plus nombreux sont les points de vue qu'il offre à la réflexion ; ce qui n'épuise pas cependant sa nature spéciale, c'est-à-dire sa notion.

§ CLXXV.

1) Le sujet, l'individuel en tant qu'individuel (dans le *jugement singulier*) est l'universel. 2) Dans ce rapport, il s'est élevé au-dessus de sa singularité. Cet élargissement de sa sphère est une réflexion extérieure, la réflexion subjective, d'abord la *particularité* indéterminée. (Le jugement *particulier*, qui est immédiatement un jugement aussi bien négatif que positif ; — l'individuel s'est partagé, il est en rapport en partie avec lui-même, en partie avec un autre.) 3) *Quelques* sont l'universel. Le particulier a ainsi atteint l'universel. Ou bien, l'universel déterminé par l'individuel est la *totalité* (la *communauté* (1), l'universel ordinaire de la réflexion.

Zusatz. Le sujet déterminé comme universel dans le jugement *singulier* va au-delà de lui-même en tant que simple individu. Lorsque nous disons : *cette plante est salutaire*, ce jugement implique qu'il n'y a pas seulement que cette plante qui le soit, mais qu'il y en a aussi d'autres

(1) *Allheit, Gemeinschaftlichkeit.* La collection des individus, ou la généralisation ordinaire qui ne saisit pas la notion dans son unité et dans sa simplicité, mais qui rassemble et unit les termes d'après leurs caractères extérieurs et en fait un *tout.* Et ainsi l'on a le *cet* (*dieses*), les *quelques* (*einige*) et la *totalité*, qui forment les trois moments du jugement réfléchi. Voy. paragraphe suivant.

qui le sont ; ce qui donne le jugement *particulier : quelques* plantes sont salutaires; *quelques hommes* sont inventifs, etc. Par la particularité l'individu immédiat perd son indépendance et entre en rapport avec d'autres. L'homme en tant que *cet* homme n'est plus cet homme purement individuel, mais il est à côté d'autres hommes, et il est ainsi l'un d'entre eux. Mais il est par cela même compris dans l'universel, et est supprimé par lui. Le jugement particulier est aussi bien négatif que positif. Si quelques corps sont élastiques, les autres ne sont pas élastiques. — C'est ici qu'a lieu le passage à la troisième forme du jugement de la réflexion, c'est-à-dire au jugement de la *totalité*. (*Tous les hommes sont mortels ; tous les métaux sont des conducteurs électriques.*) La totalité est cette forme de l'universel à laquelle s'arrête d'abord ordinairement la réflexion. Les individus y forment le substrat, et c'est notre fait subjectif qui les rassemble et les détermine comme tout. L'universel apparaît ici comme un lien extérieur unissant les individus qui subsistent par eux-mêmes et qui par suite sont dans un état d'indifférence réciproque. Mais dans le fait l'universel est la raison et le fondement, la racine et la substance de l'individu. Si nous considérons Caius, Titius, Simpronius et les autres habitants d'une ville ou d'une contrée, ce qui fait qu'ils sont tous des hommes, ce n'est pas simplement quelque chose qui leur est commun, mais c'est leur nature générale, leur genre, et tous ces individus ne seraient point sans ce genre. Il en est autrement de cet universel superficiel qui n'a d'universel que le nom, et qui dans le fait vient comme s'ajouter du dehors à tous les individus et leur est commun. On a observé que

les hommes, à la différence de l'animal, ont cela de commun entre eux, c'est d'être pourvus de lobes d'oreille. Il est clair cependant que s'il y en avait qui en fussent privés, leur nature propre, leur caractère, leurs aptitudes, etc., n'en seraient pas affectés, tandis qu'il serait absurde de penser que Caius pourrait n'être pas homme, et être cependant brave, instruit, etc. Ce que l'homme individuel est dans le particulier il ne l'est que parce qu'il est avant tout homme comme tel, et qu'il l'est dans sa nature générale, qui n'est pas quelque chose qui serait *outre* d'autres qualités abstraites et de simples déterminations réfléchies, et *à côté* d'elles, mais qui bien plutôt pénètre et enveloppe en elle-même toute détermination particulière.

§ CLXXVI.

Par là que le sujet est en même temps déterminé comme universel, l'identité du sujet et du prédicat, ainsi que la détermination du jugement elle-même, se trouvent posées comme indifférentes. Cette unité du contenu, en tant qu'unité de l'universel qui est identique avec la réflexion sur soi négative du sujet, fait du rapport du jugement un rapport *nécessaire*.

Zusatz. Ce passage du jugement réfléchi de la *totalité* à celui de la *nécessité* est attesté par notre conscience ordinaire elle-même. C'est ainsi que nous disons : ce qui convient à tous convient au genre, et il est pour cette raison nécessaire. Dire *tous* les hommes, *toutes* les plantes, etc., revient à dire *l'*homme, *la* plante, etc. (1).

(1) Dans le jugement qualitatif qui est le jugement immédiat, les transformations du jugement portent surtout sur le prédicat, parce que c'est le

γ) JUGEMENT DE LA NÉCESSITÉ.

§ CLXXVII.

Le jugement de la nécessité en tant qu'identité du contenu, dans sa différence, 1° contient dans le prédicat, d'un

prédicat qui y détermine le sujet, lequel y apparaît comme formant le substrat, l'élément fixe de ses déterminations. Ce jugement peut donc être appelé un jugement d'*inhérence*. Mais comme à travers le mouvement du jugement qualitatif l'individuel s'est élevé à l'universel, ce qui fait qu'il se réfléchit essentiellement sur lui, les transformations du jugement portent ici sur le sujet, et c'est au contraire le prédicat qui constitue l'élément fixe et essentiel du jugement. Ce jugement peut donc s'appeler jugement de *subsomption*. Voici maintenant la déduction de ces jugements. Et, d'abord, on n'a plus ici l'*individuel* et l'*universel* immédiats et abstraits, mais l'individuel et l'universel médiats et concrets, et dont les caractères, aussi bien que le rapport, sont essentiels et réfléchis. Et ainsi on n'a plus l'individuel en général, — la rose en général, — ayant un caractère indéterminé, — le rouge ou le blanc, etc., — mais on a *tel* ou *cet individu* (*ein dieses*, un *cet*, un *tel*) ayant un caractère essentiel et déterminé ; de sorte que le premier jugement est ici « *cet individu est essentiellement l'universel ; cette plante est essentiellement salutaire* ». C'est là le jugement *singulier*. Comme ici aussi il y a disproportion entre le sujet et le prédicat, on pourrait croire que ce jugement donne immédiatement « *cet individu n'est pas l'universel* », ainsi que cela a lieu dans le jugement qualitatif. Mais comme les termes sont ici liés par un rapport essentiel, la disproportion n'existe pas entre le sujet entier et le prédicat, mais entre cette partie du sujet qui marque la *singularité* du jugement ; de sorte que la négation affecte ici la singularité du sujet, et non le sujet entier. Et ainsi *cet* appelle le *non cet* (*nicht dieses*) ; « *cette plante est salutaire* » appelle l'autre jugement, « *ce n'est pas seulement cette plante qui est salutaire* », ou ce qui revient au même, « *il y a d'autres plantes*, ou *quelques plantes qui sont salutaires* ». C'est là le jugement *particulier*. Mais les *quelques* appellent nécessairement les *non-quelques*, et, par conséquent, le jugement particulier est tout aussi bien un jugement négatif que positif. « *Quelques hommes sont heureux* » appelle « *quelques hommes ne sont pas heureux* ». Par conséquent, le jugement particulier est un jugement indéterminé en ce qu'on ne peut pas dire à quelle partie du sujet convient le prédicat. Cependant, dans les *quelques individus* on a déjà un contenu *général* qui n'est ni *Caius*, ni *Pierre*, ni *Antoine*, mais le contenu commun des *quelques* individus. En outre, en examinant le jugement singulier, on voit que le rapport

côté, la substance ou nature du sujet, l'universel concret, le *genre;* — d'un autre côté, par là que cet universel renferme en lui la déterminabilité en tant que déterminabilité négative, ce jugement contient la déterminabilité essentielle et exclusive (1), l'*espèce;* — jugement *catégorique.*

du sujet et du prédicat est essentiel et déterminé. *Cette* plante est salutaire. Or les *quelques* du jugement particulier sont la collection de *cet* individu, de *cet* autre individu, etc. C'est là ce qui amène le jugement universel, qui est ici le jugement de la *totalité* (*Allheit*); *tous*, ils sont tous les individus. L'universel qu'on a ici est l'universel de la réflexion extérieure, en ce qu'il est un agrégat, ou un composé d'individus qu'on considère comme existant par eux-mêmes et indépendamment de l'universel, et qu'on ne lie que par un lien superficiel et extérieur. Cependant, l'expression *tous les hommes* contient plus qu'une collection indéterminée, ou qu'une pluralité indéfinie d'individus. Ce qu'elle contient, c'est l'unité du rapport des *individus* et des *quelques individus* dans l'unité même du terme dans lequel ils sont enveloppés. *Tous* les hommes sont tous des hommes, parce que l'*homme* est en eux, et qu'ils sont dans l'homme, de même que les membres d'une cité, ou les citoyens ne sont tels que par l'unité de la cité dont ils font partie. A l'expression, *tous les hommes*, on doit donc substituer l'*homme*, à l'unité collective, l'unité simple ou le *genre*. Par là le jugement de la réflexion est devenu le jugement de la *nécessité*. « On a, dit Hégel, un exemple de cette universalité indéterminée dans l'analyse mathématique, lorsque le développement d'une fonction, d'un polynome, est considéré comme plus général que son développement dans un binome, parce que le polynome contient plus d'*individus* (les membres de la série) que le binome. Pour représenter la fonction dans sa forme universelle, il faudrait un *pantonome*, l'infinité achevée. Et comme une telle expression est impossible, on se contente du polynome. Mais, en réalité, le binome est déjà le *pantonome;* car le pantonome ne serait que la *méthode* ou la *règle*, suivant laquelle on devrait déterminer le rapport et l'enchaînement des membres de la série. Or, ce rapport est déterminé par le binome, car c'est une seule et même fonction que l'on a au fond dans le développement de la série. La méthode ou la règle est le vrai universel. Et c'est la règle qui se reproduit et se répète dans le développement d'un polynome, de sorte que l'addition des membres n'ajoute rien à son universalité. » *Grande Logique*, SCIENCE DE LA NOTION, I[re] part., ch. II, p. 97.

(1) *Ausschliessende : excluante*, qui exclut d'autres déterminabilités. C'est dans ce sens que nous employons ici le terme *exclusif*, qui en français n'a pas exactement la même signification.

2° Les deux termes de ce jugement ont une existence substantielle, et ils constituent ainsi deux réalités indépendantes (1) qui ne sont liées que par une identité *intérieure*, de telle façon cependant que la réalité de l'un n'est pas seulement son être, mais l'être de l'autre (2). C'est le jugement *hypothétique*.

3° Dans ce jugement où la notion, tout en étant extérieure à elle-même (3), pose son identité intérieure, l'universel est le genre qui demeure identique avec lui-même dans son individualité exclusive. Le jugement où l'universel se pose, d'une part, comme universel, et, d'autre part, comme ensemble de ses déterminations distinctes et particulières, ou comme genre qui se partage en ses espèces, et qui est en même temps leur unité (4), est le jugement *disjonctif*. L'universalité déterminée comme genre, et puis comme ensemble de ses espèces, est par là posée et déterminée comme *totalité* (5).

Zusatz. Le jugement *catégorique* (l'*or est un métal*, la

(1) *Selbständiger Wirklichkeit*. Et, en effet, bien que les termes de ce jugement soient ainsi constitués que l'un ne puisse subsister sans l'autre, ils demeurent cependant comme deux réalités indépendantes,— substance et accidents, cause et effet, — qui ne sont encore liées que par un rapport virtuel et intérieur, et dont l'unité n'est pas encore posée.

(2) C'est-à-dire que l'un appelle l'autre, et que, par conséquent, l'être de l'un est en même temps l'être de l'autre, mais qu'ils ne forment pas encore un seul et même terme.

(3) *An dieser Entäusserung des Begriffs*. Elle devient extérieure à elle-même, puisqu'elle prend la forme hypothétique où cependant se trouve l'unité intérieure ou virtuelle des deux termes. Voy. paragraphe suivant.

(4) Le texte dit : *Deren Entweder-Oder eben so sehr als Sowohl-Als, die Gattung ist*. Littéralement : *dont le genre est ceci ou cela, comme aussi tout aussi bien ceci que cela*.

(5) *Totalität* : qu'il faut distinguer de la totalité collective, l'*Allheit* du § précédent.

rose est une plante) est le jugement immédiat de la nécessité, et il correspond dans la sphère de l'essence aux rapports de substance. Toutes choses sont un jugement catégorique, c'est-à-dire ont une nature substantielle qui constitue leur fondement permanent et invariable. C'est lorsque nous considérons les choses sous le point de vue de leur genre, et comme déterminées par la nécessité, que nous commençons à porter un jugement véritable sur elles. On doit signaler comme résultat d'une éducation logique défectueuse que des jugements tels que : l'*or est cher*, l'*or est un métal*, soient placés dans la même catégorie. Que l'or soit cher, cela concerne un rapport extérieur de l'or avec nos inclinations, nos besoins, le prix d'achat, etc., et l'or n'en demeure pas moins ce qu'il est, lors même que ce rapport extérieur change, ou est supprimé. Le métal au contraire constitue sa nature substantielle, sans laquelle rien de ce qui pourrait être en lui ou être affirmé de lui ne saurait subsister. Il en est de même du jugement : *Caius est un homme*. Ce que nous énonçons par là c'est que tout ce que Caius peut être n'a une valeur et une signification qu'autant qu'il correspond à sa nature substantielle, à sa nature d'homme. — Cependant le jugement catégorique est un jugement imparfait en ce que le particulier n'y est pas encore affirmé. Ainsi, par exemple, l'or est bien un métal, seulement l'argent, le cuivre, le fer, etc., sont également des métaux, et la métallité comme telle est indifférente à l'égard de la particularité de ses espèces. C'est là ce qui amène le passage du jugement catégorique au jugement *hypothétique*, qui est exprimé par cette formule : Si A est, B est. Nous avons ici le même passage que

nous avons rencontré précédemment, du rapport de substance au rapport de causalité. Dans le jugement hypothétique apparaît la déterminabilité du contenu comme médiatisée, comme dépendant d'un autre terme, et c'est là précisément le rapport de cause et d'effet. La signification du jugement hypothétique est celle-ci : savoir, que par lui l'universel se trouve posé dans ses moments particuliers, ce qui nous conduit à la troisième forme du jugement de la nécessité, au jugement *disjonctif*. A est, ou B, ou C, ou D. L'œuvre d'art poétique est ou une œuvre épique, ou une œuvre lyrique, ou une œuvre dramatique. La couleur est ou jaune, ou bleue, ou rouge, etc. Les deux côtés du jugement disjonctif sont identiques. Le genre est la totalité de ses espèces, et la totalité des espèces est le genre. Cette unité de l'universel et du particulier est la notion, et c'est la notion qui fait maintenant le contenu du jugement (1).

(1) L'universel auquel on est ici parvenu est le *genre*. Le sujet s'est ainsi affranchi des déterminations du jugement de la réflexion en allant du jugement singulier par le jugement particulier, et l'unité collective qui n'est qu'une forme de la *fausse infinité* à la vraie unité, à l'unité déterminée, au *genre*. Au lieu de *tous les hommes*, on a *l'homme ;* au lieu de *tous les métaux*, on a *le métal*. Le genre se trouve déjà contenu en soi ou virtuellement dans le jugement de la réflexion. Le jugement singulier et le jugement particulier, le *cet* homme et le *quelques* hommes, contenaient déjà l'homme, et le genre n'a fait que poser ce qui était virtuellement contenu dans ces termes. Comme le genre est l'universel concret, l'universel qui enveloppe tous les termes précédents, il n'est plus un terme *inhérent* au sujet, ni une propriété individualisée, ni une propriété du sujet en général, mais il renferme dans sa substance toutes ces propriétés. En tant qu'il constitue cette identité réfléchie et négative avec lui-même, il est essentiellement sujet, mais il n'est pas pour cela subordonné (*subsumé*) à son prédicat. Et c'est là ce qui le distingue du jugement de la réflexion. Ce jugement est essentiellement le jugement de la *subsomption*. Le prédicat est l'universel qui existe vis-à-vis du sujet comme son caractère, ou sa détermination essentielle ; et le sujet est un *phénomène* essentiel du prédicat. C'est le rapport du phénomène et de la loi

δ) JUGEMENT DE LA NOTION.

§ CLXXVIII.

Le jugement de la notion a pour contenu la notion, le tout dans la simplicité de sa forme, l'universel compléte-

tels qu'ils existent dans la notion, c'est-à-dire dans leur forme universelle et dans leur unité. Mais ce rapport n'a plus d'application ici, et l'universel du jugement de la réflexion est plutôt le particulier ou une détermination particulière vis-à-vis de l'universel concret et objectif du jugement de la nécessité, c'est-à-dire vis-à-vis du genre. Ici le sujet et le prédicat sont identiques, et la copule n'est plus marquée d'un simple caractère essentiel, mais du caractère de la nécessité. Ce qui fait le fond de cette identité et de cette nécessité est le genre. « *L'or est précieux : l'or est un métal,* » sont deux jugements qui n'appartiennent pas à la même classe, ou au même degré de la notion. La valeur de l'or dépend d'un rapport extérieur de l'or avec nos besoins, nos désirs, le prix ou le travail qu'il faut dépenser pour l'obtenir, etc., tandis que le fait d'être un métal, la *métallité,* suivant l'expression hégélienne, appartient à sa nature substantielle, sans laquelle il cesserait d'être ce qu'il est. Il en est de même des jugements « *la rose est une plante* » ; « *Caius est un homme* », par lesquels nous voulons exprimer la nature essentielle et objective de la *rose* et de *Caius*, de façon que tout ce que nous pourrons d'ailleurs affirmer d'eux n'aura une signification et une valeur qu'autant qu'il répondra à cette nature. Le genre est, par conséquent, l'universel concret et objectif en ce qu'il constitue la nature concrète et objective des choses. En tant qu'il existe en et pour soi, le genre contient les espèces qui sont ses déterminations particulières, car il n'existe en et pour soi, c'est-à-dire il n'est genre réel qu'autant qu'il a des espèces, et celles-ci, à leur tour, ne sont des espèces qu'autant qu'elles existent, d'une part, dans le genre, et, de l'autre, dans les individus, une espèce n'étant espèce que parce qu'elle s'individualise, de même que le genre n'est genre qu'en se spécifiant. Et ainsi l'*espèce* et le *genre* ou, ce qui revient au même, l'*individu* et l'*espèce*, voilà les termes constitutifs du jugement de la *nécessité*. 1° Le premier degré de ce rapport amène le jugement *catégorique* qui constitue le jugement immédiat de la nécessité, et correspond dans la sphère de l'essence aux rapports de substance. Toutes choses sont un jugement catégorique, c'est-à-dire possèdent une nature substantielle en laquelle réside l'élement fixe et invariable de leur existence. Ce n'est que lorsqu'on considère les choses du point de vue de leur genre, et comme déterminées par la nécessité que le jugement acquiert une valeur réelle et objective. Dans le jugement catégorique, le sujet a sa nature immanente et substantielle dans le

ment déterminé. Le sujet 1) est d'abord l'individuel qui a pour prédicat l'existence particulière se réfléchissant sur

prédicat dont il est une détermination particulière. Mais par cela même qu'on n'a ici qu'un rapport immédiat, la nécessité de ce rapport n'est d'abord qu'une nécessité intérieure ou une nécessité virtuelle et qui n'est pas encore posée ; ce qui fait que la déterminabilité du sujet apparaît vis-à-vis du prédicat comme un élément contingent ou qui lui est indifférent. La rose est bien la plante, mais à côté de la rose il y a le poirier, le figuier, etc., qui sont aussi des plantes ; et, par conséquent, la plante comme telle est dans un état d'indifférence vis-à-vis de ces espèces. Et cependant il y a un rapport nécessaire entre le sujet (espèce) et le prédicat (genre), puisque le sujet n'est tel que dans le prédicat, et que, d'autre part, c'est le prédicat lui-même qui se détermine dans l'espèce. L'imperfection du jugement catégorique vient précisément de sa forme immédiate. Cela fait que le sujet et le prédicat ne se sont pas encore médiatisés, que l'universel (le prédicat) n'a pas encore posé en lui le *particulier* (le sujet), et que celui-ci ne s'est pas encore identifié avec l'universel. Mais, d'un autre côté, le sujet n'est qu'une détermination particulière du prédicat, et ce n'est qu'à ce titre qu'il est ici sujet, et par conséquent le prédicat ne peut être dans un rapport accidentel et extérieur avec sa propre détermination. Cette nécessité virtuelle et intérieure du sujet et du prédicat doit donc se réaliser, et c'est là ce qui amène le *jugement hypothétique*. Si A est, B est. On peut ranger sous ce jugement les rapports de *principe* et de *conséquence*, de *condition* et de *chose conditionnée*, et surtout le *rapport de causalité*, avec cette différence qu'ici les deux côtés du rapport ne sont pas des côtés indépendants, mais deux côtés d'un seul et même terme, ainsi que cela a lieu d'ailleurs dans tous les rapports de la notion. Ainsi, si A est, B est aussi, et réciproquement si B est, A est aussi. Mais d'abord cette nécessité n'atteint pas ici A et B tout entiers, mais seulement leur rapport ; en d'autres termes, elle n'enveloppe pas leur contenu, mais seulement leur forme. Le contenu de A n'est pas le contenu de B, et à cet égard A et B apparaissent comme deux termes contingents et extérieurs l'un à l'autre. Et ainsi leur contenu est différent et séparable, et leur forme est identique et inséparable. La cause est en tant que cause, si l'effet est ; et l'effet est en tant qu'effet, si la cause est. Mais la cause et l'effet demeurent distincts quant à leur contenu, et la nécessité n'atteint que la forme de leur rapport. Cependant, la nécessité de la forme cache et entraîne la nécessité du contenu lui-même. Et, en effet, en disant que si A est, B est, on veut dire que l'être de A n'est pas seulement son être, mais l'être de B, et réciproquement. En outre, ce rapport implique un terme positif et inconditionné qui est l'unité de A et de B, et qui n'est cette unité qu'en les posant tous les deux, c'est-à-dire il implique un terme universel qui pose le particulier,

son principe général (1). C'est la concordance ou la non-concordance de ces deux déterminations qui fait ce jugement. *Bon*, *vrai*, *juste* fournissent des exemples du prédicat de ce jugement.— Jugement *assertoire*.

REMARQUE.

Même dans la vie ordinaire on ne croit avoir énoncé un jugement véritable que lorsqu'on affirme que tel objet est

qui le pose comme identique avec lui-même, et qui atteint ainsi à sa parfaite individualité. C'est là le *jugement disjonctif*. Dans le jugement disjonctif, l'universel est posé dans l'unité de sa forme et de son contenu. Car ce jugement renferme l'universel ou le genre, d'abord dans sa déterminabilité simple en tant que sujet, et ensuite comme totalité de ses différences. A est, ou B, ou C. C'est là l'identité de la notion. Car on a l'universel, le genre, d'abord dans sa déterminabilité simple, puis comme particulier ou dans ses différences, et enfin comme unité ou individualité de ces différences; de sorte que l'universel fait ici l'unité de la forme et du contenu tout ensemble. Et, en effet, dire que A est ou B ou C, c'est dire qu'il est tout aussi bien B que C. Dire que la poésie est ou poésie épique ou poésie dramatique, c'est dire qu'elle est à la fois poésie épique et poésie dramatique. La première forme exprime le rapport négatif des espèces, ou les différences du genre; la seconde le retour du genre, et partant des espèces elles-mêmes à leur unité. Par conséquent, 1° B et C (le prédicat) ne sont que deux déterminations particulières de A (sujet), et par cela même ils sont deux déterminations distinctes qui s'excluent. Mais, d'un autre côté, comme ce sont deux déterminations d'un seul et même terme, ils sont identiques; ce qui veut dire, en d'autres termes, que A fait à la fois leur différence et leur unité. Car deux espèces ne diffèrent et ne s'excluent qu'autant qu'elles appartiennent au même genre. 2° Par là se trouve posée l'identité du sujet et du prédicat. Car le prédicat n'est que le cercle des déterminations du sujet, ou la totalité du sujet lui-même. L'unité de la copule ainsi posée n'est autre chose que l'unité de leur notion, et par là le jugement de la nécessité passe dans le *jugement de la notion*.

(1) Le texte a : *das zum Prädikat die Reflexion des besonderen Daseyns auf sein Allgemeines hat* : qui a pour prédicat la *réflexion* de l'existence particulière sur son universel. En effet, le sujet se réfléchit ici sur son universel ou prédicat par sa nature *particulière*. Et c'est ce moment de sa réflexion sur son universel qui constitue son prédicat. Seulement le *particulier* n'est pas posé dans ce jugement, il n'y existe que virtuellement.

vrai, ou beau, que telle action est bonne ou mauvaise, et personne ne s'avise d'accorder la faculté de bien juger à celui qui ne sait faire que des jugements négatifs ou positifs tels que : *cette rose est rouge*, *ce tableau est rouge*, *vert*, *couvert de poussière*, etc. La théorie de la science immédiate et de la croyance fait du jugement assertoire, que l'opinion commune elle-même considère comme insuffisant, la forme essentielle et unique de la connaissance philosophique (1). Et l'on trouve dans des prétendus ouvrages philosophiques qui reposent sur ce principe maintes assertions sur la raison, la science, la pensée, etc., qui, bien qu'on n'accorde plus beaucoup d'importance à l'autorité extérieure, cherchent cependant à produire la conviction en répétant indéfiniment la même chose.

§ CLXXIX.

Le jugement assertoire ne contient pas dans son sujet d'abord immédiat le rapport du particulier et de l'universel qui est exprimé dans le prédicat. Ainsi, ce jugement n'est qu'une affirmation subjective particulière (2), et il a devant lui une affirmation contraire qui est tout aussi fondée, ou, pour mieux dire, aussi peu fondée que la première. Par conséquent ce jugement est en même temps 2) un simple jugement *problématique*. Mais 3) la particularité objective, c'est-à-dire la particularité étant posée comme élément constitutif de son existence (3), le sujet exprime mainte-

(1) C'est à la doctrine de Jacobi que Hégel fait surtout allusion.

(2) *Eine subjektive Particularität* : une particularité subjective. Voy. ci-dessous, jugement *apodictique*.

(3) *Als die Beschaffenheit seiner Daseyns*. Le terme *Beschaffenheit* veut

nant le rapport de sa particularité avec son élément constitutif, c'est-à-dire avec son genre (1), et par là ce qui fait (§ précédent) le contenu du prédicat (2). *Cette* (individualité immédiate) *maison* (genre) *faite de telle ou telle façon* (particularité) *est bien ou mal bâtie* (3) : jugement *apodictique.* — Toutes les choses sont un *genre* (leur détermination et leur but) dans une réalité *individuelle* constituée d'une façon *particulière.* Et leur finité consiste en ce que l'élément particulier (*das Besondere*) peut être ou n'être pas adéquat à l'universel.

§ CLXXX.

De cette façon, le sujet et le prédicat sont chacun le jugement entier. La propriété constitutive immédiate (4) du sujet se produit d'abord comme raison médiatrice (5)

dire *propriété constitutive*, celle par laquelle la chose est *beschaffen*, faite, constituée telle qu'elle est, et doit être. C'est en ce sens qu'elle est une particularité *objective*, à la différence de la particularité du jugement assertoire qui est une particularité *subjective* en ce qu'elle peut convenir, comme elle peut ne pas convenir au sujet.

(1) C'est-à-dire que maintenant c'est la propriété constitutive du sujet qui fait sa particularité, et que cette propriété est son genre (*Gattung*) ou, ce qui est ici le même, son espèce, mais son genre et son espèce entendus d'une façon concrète. Ainsi son genre n'est pas seulement la *maison,* mais la maison bâtie de *telle façon.*

(2) Le sujet exprime ici ce qui fait le contenu du prédicat, c'est-à-dire l'universel avec sa déterminabilité complète (*vollständigen Bestimmtheit*), comme il est dit dans le paragraphe précédent. En effet, le prédicat ou l'universel développé, et développé dans le sujet, et la particularité du sujet constituent le contenu de ce jugement, contenu qui a son unité dans l'unité même de la notion, telle qu'elle existe dans ce jugement. Voy. paragr. suiv.

(3) *Ist gut oder schlecht : est bonne ou mauvaise.*

(4) *Unmittelbare Beschaffenheit* : *immédiate* dans le jugement.

(5) *Vermittelnde Grund.* D'*abord* veut dire qu'ici, au point de départ du syllogisme, la propriété constitutive du sujet est le moyen qui doit unir les

entre l'individualité de l'être réel et son universel en tant que raison du jugement (1). Ce qui en réalité se trouve posé, c'est l'unité du sujet et du prédicat en tant que notion elle-même (2). La notion a achevé la copule abstraite, *est*, et si ses moments se trouvent encore différenciés comme sujet et prédicat, elle est posée comme leur unité, comme rapport où s'accomplit leur médiation. C'est là le *syllogisme* (3).

extrêmes, lesquels sont encore différenciés, et dont l'unité concrète s'accomplit dans le syllogisme.

(1) *Als Grund des Urtheils :* le prédicat ou l'universel est la raison, le fondement du jugement en ce qu'il exprime ce que le sujet doit être.

(2) C'est-à-dire en tant que le sujet et le prédicat s'unissent dans l'unité de la notion. Par là ils ne sont plus différenciés, mais ils sont en tant que notion elle-même.

(3) *Schluss*. Les jugements de la *réflexion* sont plutôt des propositions que de vrais jugements. Dans les jugements de la *nécessité*, on exprime, il est vrai, la nature universelle et objective de la chose, mais on n'exprime pas encore son rapport et sa concordance avec sa notion. Autre chose est dire : *cette rose est rouge*, ou, *cet or est un métal*, et autre chose est dire : *cette action est bonne ou mauvaise ; cet objet est beau ; cette pensée ou ce principe est vrai ;* ces derniers prédicats exprimant ce que le sujet doit être et ses rapports avec sa notion. Voilà pourquoi ces jugements enveloppent les précédents. Ainsi, *cet or est un métal* est un jugement qui dépend de la question de savoir s'il est vrai, ou s'il peut être vrai que l'or soit un métal, c'est-à-dire il dépend de la notion même de l'or. Sans doute, on n'a pas encore ici la notion concrète et entière, mais ce qu'il faut comparer ici ce sont les jugements entre eux, et non les jugements avec des déterminations ultérieures et plus concrètes de la notion. Par exemple, les notions mêmes du *bien* et du *vrai* sont autre chose que les prédicats *bon* et *vrai* dans le jugement. C'est, si l'on veut, la même notion, mais la notion telle qu'elle existe dans le jugement, et non telle qu'elle existe dans la sphère de l'*idée* proprement dite, ainsi qu'on le verra plus loin. — On a appelé les jugements de la notion *jugements de modalité* comme exprimant l'accord du sujet et du prédicat, mais l'exprimant seulement tel que cet accord a lieu dans la pensée subjective ou dans un entendement qui est extérieur à la chose qui fait l'objet du jugement. Or ici la notion est, il est vrai, à l'état subjectif, en ce qu'elle n'est pas encore l'objet, mais elle n'est pas subjective en ce sens que ses déterminations ne sont que des manières d'être accidentelles ou

C.

SYLLOGISME.

§ CXXXI.

Le syllogisme est l'unité de la notion et du jugement. Il est la notion en tant qu'identité simple à laquelle sont revenues les différences du jugement : il est le jugement en ce qu'il est en même temps posé dans la réalité, c'est-

artificielles de notre pensée subjective. Car en face de cette manière d'entendre la notion il y a sa nécessité, sa nature universelle et absolue qui montre sa valeur et sa signification objectives. Du reste, nous verrons ces déterminations se reproduire dans le monde objectif.— Le premier jugement est un jugement immédiat. C'est le *jugement assertoire*. Comme il sort de la sphère de la nécessité, ses termes sont liés par un rapport nécessaire, de telle sorte que le prédicat doit exprimer le rapport de la réalité du sujet, de sa déterminabilité et de ses propriétés avec la notion. Exemples : « *Cette maison est bien ou mal bâtie; cette action est bonne.* » Mais le sujet est ici une individualité concrète qui a une nature propre par laquelle il se distingue du prédicat. Cela fait que, bien que le sujet doive coïncider avec le prédicat, ce rapport peut exister, mais il peut aussi ne pas exister. Lorsque j'affirme que cette action est bonne, je n'affirme pas, il est vrai, qu'elle n'est bonne que dans ma pensée subjective, mais qu'elle est bonne objectivement. Mais par cela même que le rapport du sujet et du prédicat n'est ici qu'un rapport immédiat, et que le sujet (l'action) se distingue par là du prédicat et garde sa nature et ses propriétés individuelles (l'intention de l'agent, les circonstances qui l'ont déterminée, etc.), ce rapport peut exister, mais il peut aussi ne pas exister. C'est là ce qui amène le *jugement problématique*, Le caractère problématique du jugement ne peut pas porter sur le prédicat, car le prédicat possède sa nature universelle et objective, mais sur le sujet qui apparaît comme un élément contingent vis-à-vis du prédicat. Et cependant le sujet doit avoir un rapport avec le prédicat, et ce rapport doit être conforme à la nature du prédicat, car ce n'est qu'à ce titre qu'il est sujet. Lorsque je dis : « *Cette maison est bien bâtie* », elle peut, il est vrai, n'être pas bien bâtie, et cependant elle doit être bien bâtie, et elle n'est une vraie maison qu'autant qu'elle est bien bâtie ; ce qui veut dire qu'il y a dans le sujet deux éléments, un élément contingent, subjectif et individuel, les circonstances et les conditions extérieures qui font qu'il n'est pas ce qu'il doit être, et un élément essentiel et objectif, ou sa nature générale (le genre,

à-dire dans la différence de ses déterminations (1). Le syllogisme est l'être rationnel et tout être rationnel (2).

REMARQUE.

Ordinairement on reconnaît bien dans le syllogisme la forme de l'être rationnel, mais une forme subjective, et comme s'il n'y avait entre elle et un contenu rationnel, tel qu'un principe, ou une action rationnelle, ou l'idée, etc., aucun rapport. On parle à tout propos de la raison, et c'est à elle qu'on en appelle, sans se demander ce qu'est sa déterminabilité, ce qu'elle est; et ce que l'on se demande encore moins c'est ce que c'est que conclure (3). Dans le fait, le syllogisme formel en use avec la raison d'une façon si peu rationnelle qu'on ne voit pas en quoi il se rattache au contenu de la raison. Mais comme un contenu rationnel

la maison) qui exige qu'il soit ce qu'il doit être. C'est là ce qui amène la question de savoir *si le sujet est ce qu'il doit être*, et fait ainsi passer le jugement problématique dans le *jugement apodictique. L'action qui a telle propriété, qui est faite de telle manière, est juste.* « *La maison qui remplit telles conditions est bien bâtie.* » C'est ce caractère, cette propriété de l'action ou de la maison qui fait que le prédicat convient ou ne convient pas au sujet. Par là se trouve rétablie l'unité de la notion, qui n'est plus ici la notion abstraite et immédiate, mais la notion concrète, et qui a posé toutes les déterminations du jugement. On a, par conséquent, 1° le sujet, sa manière d'être et le prédicat. Ici le rapport des termes n'est plus la copule abstraite *est*, mais un élément concret, une propriété, un principe (*Grund*), exprimant ce qui *doit* être, ou la nécessité de ce rapport; 2° ce principe est un élément essentiel du sujet. Mais il est aussi un élément essentiel du prédicat. Et ainsi le sujet (*l'individuel*), le prédicat (*l'universel*) et le principe (*le particulier*), n'ont plus qu'un seul et même contenu qui part du sujet et, pour ainsi dire, va au prédicat par le principe. C'est là ce qui amène le passage du jugement apodictique au *syllogisme*.

(1) Car c'est la différence des déterminations ou les différentes déterminations qui constituent l'être réel et concret, ou la réalité.

(2) *Der Schluss ist das Vernünftige und Alles Vernünftige.*

(3) *Das Schliessen.*

n'est tel que par la déterminabilité qui fait que la pensée est raison, un contenu ne saurait être un contenu rationnel que par la forme syllogistique. — Or le syllogisme n'est rien autre chose que la notion réelle telle qu'elle est posée et exprimée dans ce paragraphe, et qui dans sa réalité est d'abord notion formelle (v. § 182). Par conséquent, le syllogisme est le fondement essentiel de toute vérité, et la définition de l'absolu est maintenant : « *l'absolu est le syllogisme* », détermination qui sous forme de proposition peut être ainsi énoncée : *Toutes choses sont un syllogisme.* Toute chose est une notion, et son existence est la différence de ses moments, de telle façon que sa nature générale se donne une réalité extérieure en se particularisant et en se posant comme être individuel par un retour négatif sur elle-même. Ou bien réciproquement : l'être réel est l'individuel qui s'élève par le particulier à l'universel, et se pose comme identique avec lui-même. — L'être réel est un, mais il ne l'est que par la différenciation des moments de la notion, et le syllogisme est le mouvement circulaire où s'accomplit la médiation de ses moments, médiation par laquelle il se pose comme un.

Zusatz. « On accorde ordinairement au syllogisme la même valeur que celle qu'on accorde à la notion et au jugement, c'est-à-dire on ne le considère que comme une forme de notre pensée subjective, en ajoutant que le jugement trouve son fondement dans le syllogisme. Le jugement aboutit bien au syllogisme. Seulement le passage du jugement au syllogisme n'est pas le fait de notre pensée subjective, mais c'est le jugement lui-même qui se détermine comme syllogisme, et qui revient par là à l'unité de la

notion. C'est le jugement apodictique qui amène ce passage. Dans ce jugement, on a l'*individuel* qui par sa nature *particulière* se met en rapport avec l'*universel*. Le particulier apparaît ici comme moyen terme entre l'individuel et l'universel, et c'est là le point de départ du syllogisme, dont les développements ultérieurs, considérés au point de vue formel, consistent en ce que l'individuel et l'universel doivent prendre chacun la place du particulier, et amener ainsi le passage de l'état subjectif à l'état objectif de la notion. »

§ CLXXXII.

Le syllogisme immédiat est celui où les déterminations de la notion sont à l'état abstrait et dans un rapport extérieur entre elles, de telle façon que les deux extrêmes sont l'individuel et l'universel, et que la notion qui les unit comme moyen n'est elle-même que le particulier abstrait. Par suite, les extrêmes sont posés comme subsistant par eux-mêmes dans un état d'indifférence, soit dans leur rapport réciproque, soit dans leur rapport avec le moyen. Ce syllogisme constitue, par conséquent, un moment de la raison qui n'est pas conforme à la notion (1). C'est le *syllogisme formel de l'entendement*. Ici le sujet se trouve renfermé dans une détermination qui lui vient du dehors (2); ou, ce qui revient au même, par cette médiation l'universel se

(1) *Das Vernünftige als begrifflos : le rationnel en tant que* (rationnel) *sans notion :* c'est-à-dire où la notion n'est que d'une façon abstraite et superficielle.

(2) *Mit einer andern Bestimmtheit :* avec une *autre* déterminabilité : *autre,* en ce sens qu'il n'y a pas entre le sujet et le prédicat un rapport nécessaire.

subordonne (1) un sujet qui lui est extérieur. Le syllogisme rationnel, au contraire, est celui où le sujet rentre en lui-même par la médiation (2). C'est ainsi qu'il est sujet véritable, ou, si l'on veut, c'est ainsi que le sujet réalise en lui-même le syllogisme de la raison (3).

REMARQUE.

Dans les recherches qui vont suivre, le syllogisme de l'entendement conservera sa signification ordinaire. Il n'aura qu'une valeur subjective, cette valeur qu'on lui accorde quand on dit que c'est *nous* qui faisons de ces raisonnements. En effet, ce n'est qu'un syllogisme subjectif, mais qui a aussi une signification objective, en ce qu'il n'exprime que la finité des choses, mais de cette façon déterminée que la forme a atteint ici. Dans les choses finies, le sujet en tant que chose (4) est séparable de ses propriétés, c'est-à-dire de sa détermination particulière, et par cela même de sa détermination générale, soit que celle-ci constitue une simple qualité de la chose et sa connexion extérieure avec d'autres choses, soit qu'elle constitue son genre et sa notion.

Zusatz. Conformément à ce qui a été dit dans ce qui

(1) *Subsumirt : subsume*, place sous lui, enveloppe.

(2) *Durch die Vermittlung sich mit sich selbst Zusammenschliesst : par la médiation, il* (le sujet) *s'enveloppe* (se conclut) *lui-même en lui-même*. C'est-à-dire qu'ici la médiation du sujet n'est qu'un moment de sa réalité, de son unité concrète.

(3) Le texte a : *ist an ihm selbst der Vernünftschluss : est* (le sujet) *en lui-même le syllogisme de la raison*. Il l'est *en lui-même*, c'est-à-dire il ne l'est pas par un terme autre que lui-même.

(4) *Die Subjektivität als Dingheit : la subjectivité en tant que choséité*. Voy. §§ CXXV et suiv.

précède touchant le syllogisme comme forme de la raison, il y en a qui ont défini en effet la raison la faculté de raisonner, tandis qu'ils ont attribué à l'entendement la faculté de former des notions. Mais outre que cette conception repose sur cette manière superficielle de se représenter l'esprit comme une collection de forces ou de facultés juxtaposées, il faut remarquer à l'égard de cette identification de l'entendement avec la notion, et de la raison avec le syllogisme, que la notion est tout aussi peu une simple détermination de l'entendement que le syllogisme sans la notion n'est une opération de la raison. Le syllogisme dont traite la logique formelle n'est autre chose que le syllogisme de l'entendement, et c'est ce syllogisme qu'on a tort de considérer comme la forme de la raison. Quant à la notion, si elle n'apparaît que comme une simple forme de l'entendement, il faut l'attribuer à l'entendement abstrait et vide qui l'a dépouillée de sa nature concrète et de sa réalité. On a aussi divisé, d'après cela, les notions en simples notions de l'entendement, et en notions de la raison. Mais il n'y a pas en réalité une telle différence entre les notions, et cette distinction n'est que le fait de notre pensée subjective qui tantôt s'arrête à la forme négative et abstraite de la notion, et tantôt saisit la notion dans sa nature positive et concrète. Ainsi, par exemple, on n'a qu'une notion de l'entendement si l'on se représente la liberté dans son état abstrait et comme opposée à la nécessité, tandis qu'on en a une notion vraie et rationnelle si on se la représente comme enveloppant la nécessité. On a aussi une notion de l'entendement dans la définition que le déisme donne de la divinité, tandis que

la doctrine chrétienne de la Trinité contient la vraie notion de Dieu. » Conf. § 158, p. 189.

§ CLXXXIII.

α) SYLLOGISME QUALITATIF.

Le premier est le syllogisme de l'*existence* (*Daseyns*), ou *qualitatif*, ainsi qu'on l'a indiqué dans le paragraphe précédent : 1° E-B-A : c'est-à-dire qu'un sujet se trouve enveloppé comme individu par sa qualité dans une déterminabilité générale.

REMARQUE.

Que le sujet (*Terminus minor*) ait d'autres déterminations que celle d'être un individu, comme aussi que l'autre extrême (*terminus major*, le prédicat de la conclusion) ait d'autres déterminations que celle d'être l'universel, c'est là un point qu'il ne faut pas considérer ici. Ce qu'il faut considérer, ce sont seulement les formes suivant lesquelles ces termes construisent le syllogisme.

Zusats. Le syllogisme de l'existence est simplement le syllogisme de l'entendement, et cela en ce sens qu'ici l'individuel, le particulier et l'universel se rencontrent d'une façon tout à fait superficielle. C'est le syllogisme où la notion se place au point extrême de son extériorité (1). Nous avons ici une individualité immédiate comme sujet. On remarque dans ce sujet un certain côté particulier, une propriété, et par l'intermédiaire de cette propriété on affirme l'universel de l'individuel. C'est ainsi, par exemple,

(1) *Das höchste Ausser-sichkommen des Begriffs.*

que nous disons : cette rose est rouge ; le rouge est une couleur, donc cette rose est un être coloré. C'est de cette forme de syllogisme qu'on traite principalement dans la logique ordinaire. Autrefois on considérait le syllogisme comme la règle absolue de la connaissance, et une affirmation scientifique n'était valable que lorsqu'elle était syllogistiquement démontrée. Aujourd'hui c'est à peine si l'on rencontre les différentes formes du syllogisme dans les manuels de logique, et leur connaissance est comme un vain savoir de l'école dont on ne saurait faire aucun usage dans la vie pratique et même dans la science. A cet égard, il faut d'abord remarquer que, bien qu'il serait superflu et pédantesque de venir à tout propos faire des raisonnements en forme, il n'en est pas moins vrai que les diverses formes du syllogisme interviennent constamment dans nos connaissances. Lorsque, par exemple, par une matinée d'hiver, en nous réveillant, nous entendons les voitures craquer dans la rue, et que nous sommes par là amenés à penser qu'il doit y avoir une forte gelée, nous faisons un syllogisme ; et c'est là une opération que nous répétons tous les jours dans les combinaisons les plus compliquées et les plus diverses. Ainsi il semble que la connaissance de cette opération que nous accomplissons à chaque instant comme êtres pensants ne devrait pas avoir un moindre intérêt que celui qu'on veut bien accorder à la connaissance non-seulement des fonctions de la vie organique, telles que la digestion, la formation du sang, la respiration, etc., mais aux événements et aux êtres de la nature qui nous environne. Et à cet égard on pourra accorder sans difficulté que pour faire des raisonnements

exacts il faut tout aussi peu avoir d'abord étudié la logique, qu'il ne faut avoir étudié l'anatomie et la physiologie pour digérer et respirer convenablement. C'est Aristote qui le premier a examiné et décrit les différentes formes et les figures, comme on les appelle, du syllogisme dans leur signification subjective, et cela avec une telle précision et justesse, qu'on ne saurait rien y ajouter d'essentiel. Mais bien que cette œuvre ait valu à Aristote une grande renommée, on se tromperait si l'on croyait que dans ses recherches vraiment philosophiques il ait employé les formes du syllogisme de l'entendement, et, en général, de la pensée finie (voy. Remarque du § CLXXXIX).

§ CLXXXIV.

Ce syllogisme est α) tout à fait un syllogisme accidentel par ses déterminations, en ce que le moyen est le particulier abstrait qui à ce titre n'est qu'une détermination du sujet. Celui-ci est un terme immédiat et partant un terme empiriquement concret qui peut ainsi être lié à plusieurs autres prédicats. Et comme un terme particulier peut lui aussi contenir des déterminations diverses, le sujet pourra pour cette même raison être mis en rapport par le même moyen avec des prédicats différents.

REMARQUE.

Si le syllogisme formel est passé de mode, ce n'est pas qu'on en ait aperçu et qu'on en ait fait ressortir l'insuffisance de la façon dont on le fait ici. Ce paragraphe et les paragraphes suivants montreront que ce syllogisme ne contient pas la vérité.

On voit par ce paragraphe que les choses les plus diverses peuvent être, comme on dit, démontrées (1) par cette forme syllogistique. Il suffit seulement de prendre un moyen terme par lequel on puisse accomplir le passage à la détermination qu'on veut obtenir. Avec un autre moyen on pourra démontrer toute autre chose, et même le contraire. — Plus un objet est concret et plus il offre de côtés dont on peut se servir comme de moyens termes. Pour savoir lequel de ces côtés est plus essentiel que les autres, il faut avoir recours à un syllogisme constitué de façon à pouvoir s'arrêter à une déterminabilité particulière, et à pouvoir en même temps aisément découvrir pour elle un côté, un point de vue, par lequel elle s'affirme comme essentielle et nécessaire.

Zusatz. Si dans les rapports journaliers de la vie on ne songe pas au syllogisme de l'entendement, celui-ci n'y joue pas moins son rôle. Dans les causes civiles, par exemple, tout le travail des avocats consiste à établir un titre légal favorable à leurs parties. Sous le rapport logique, ce titre n'est rien autre chose qu'un moyen terme. La même chose a lieu dans les négociations diplomatiques, lorsque, par exemple, différentes puissances réclament un territoire. Ici la position géographique du pays, l'origine et le langage des habitants ou une autre raison semblable est le moyen terme qu'on fera valoir comme titre de possession.

(1) Le *comme on dit* veut signifier que le terme *démontrer* n'est pas, strictement parlant, applicable à ce syllogisme.

§ CLXXXV.

β) C'est aussi par la forme du rapport qui a lieu en lui que ce syllogisme est un syllogisme accidentel. Suivant la notion du syllogisme, le vrai est le rapport des différences par un moyen qui fait leur unité. Mais (1) les rapports des extrêmes avec le moyen (les prémisses, comme on les appelle, *majeure* et *mineure*), sont plutôt des rapports immédiats.

REMARQUE.

Cette contradiction du syllogisme est aussi exprimée par un progrès à l'infini qui vient de ce que chaque prémisse doit être à son tour démontrée par un syllogisme. Mais comme ce nouveau syllogisme a lui aussi des prémisses également immédiates, on voit se reproduire indéfiniment la nécessité de démontrer les deux prémisses.

§ CLXXXVI.

Ce défaut du syllogisme, qu'on applique constamment sous cette forme, et qu'on considère comme parfaitement exact, ce défaut doit être effacé par le développement ultérieur du syllogisme lui-même. Ici, dans la sphère de la notion, il en est du syllogisme comme du jugement. Dans le jugement les déterminabilités contraires ne sont pas seulement contenues virtuellement l'une dans l'autre, mais l'une est posée en même temps que l'autre. De même, pour déterminer dans leur développement les différents moments du syllogisme, il ne s'agit que de bien saisir ce qui se trouve posé dans chacun d'eux.

(1) Ici.

Dans le syllogisme immédiat (1), E–B–A (2), l'individuel est mis en rapport par le moyen avec l'universel, et est posé comme universel dans la conclusion. Par là le sujet individuel est devenu lui aussi l'universel, et par suite il est l'unité des deux extrêmes et moyen terme ; ce qui donne la seconde figure A–E–B. Celle-ci exprime la vérité de la première, car c'est l'individualité qui y accomplit la médiation, et par suite celle-ci y est marquée du caractère de la contingence.

§ CLXXXVII.

Dans la conclusion de la deuxième figure, l'universel (qui y entre comme déterminé dans la conclusion précédente par l'individuel, et qui par suite prend maintenant la place du sujet immédiat) se trouve uni au particulier. Par cette conclusion, l'universel est posé comme particulier, et partant comme moyen des extrêmes, dont les autres termes prennent maintenant la place. C'est là la troisième figure du syllogisme : 3) B–A–E.

REMARQUE.

Les figures du syllogisme, comme on les appelle (Aristote n'en reconnaît avec raison que trois ; la quatrième est

(1) Ce syllogisme est le syllogisme de l'entendement, d'abord, parce que l'entendement ne considère que la forme en la séparant du contenu, ensuite parce qu'à l'égard de la forme elle-même il ne la considère pas comme la forme de la notion, mais comme une forme purement subjective, et enfin parce qu'il ne démontre pas le développement et la filiation nécessaire des formes du syllogisme. C'est du moins ainsi que l'ancienne logique a envisagé le syllogisme.

(2) Ces trois lettres sont les initiales de *Einzelnes*, *Besonderes* et *Allgemeine*, c'est-à-dire individuel, particulier et universel.

une addition superflue, absurde même, des philosophes postérieurs) se trouvent placées dans la logique ordinaire l'une à côté de l'autre, sans qu'on ait songé en aucune façon à montrer leur nécessité, et bien moins encore leur signification et leur valeur. Il ne faut donc nullement s'étonner si plus tard on a considéré ces figures comme constituant un pur formalisme. Elles ont cependant une signification très-profonde, signification qui leur vient de cette nécessité qui fait que chaque moment en tant que détermination de la notion est lui-même le tout et la raison médiatrice. — Quant aux recherches qui ont pour objet de déterminer quelles sont les propositions qui donnent un mode concluant dans les différentes figures, si elles doivent être universelles, négatives, etc., elles constituent une sorte de procédé mécanique qui n'a aucune importance et aucune signification rationnelle, et qu'on a avec raison laissé tomber dans l'oubli. Et qu'on n'aille pas, pour justifier l'importance de ces recherches, ainsi que celle du syllogisme de l'entendement, en appeler à Aristote. Aristote a sans doute étudié et décrit ces formes, et non-seulement ces formes, mais d'autres formes innombrables de l'esprit et de la nature. Mais dans ses notions métaphysiques aussi bien que dans ses notions des choses de la nature et de l'esprit, il est si éloigné de prendre pour fondement et pour critérium du vrai les formes du syllogisme de l'entendement, qu'on peut affirmer qu'il ne serait jamais parvenu à découvrir une seule de ces notions, s'il s'était assujetti aux lois de l'entendement. Ce qui domine toujours dans ses nombreuses et profondes investigations ce n'est pas l'entendement, mais la pensée spéculative; et le syllo-

gisme de l'entendement dont il a déterminé les formes il ne le laisse point pénétrer dans cette sphère.

Zusatz. « Le sens objectif des figures du syllogisme est en général que toute chose rationnelle (*älles Vernünftige*) est un triple syllogisme, de telle façon que chacun de ses membres occupe tour à tour la place d'extrême et de moyen. C'est ce qui a lieu surtout dans les trois membres de la connaissance philosophique, je veux dire la Logique, la Nature et l'Esprit. Ici la nature est d'abord le moyen, le membre qui enveloppe les extrêmes. La nature, ce tout immédiat, se développe dans les deux extrêmes, l'idée logique et l'esprit. Mais l'esprit n'est esprit qu'autant qu'il est médiatisé par la nature. Cela fait précisément que l'esprit, cet être individuel et actif, devient le moyen, et que la nature et l'idée logique deviennent les extrêmes. Mais l'esprit est cet être qui trouve et reconnaît l'idée logique dans la nature, et par là il l'élève à son essence. Par là c'est l'idée logique elle-même qui devient moyen. Elle est la substance absolue de l'esprit ainsi que de la nature, elle est l'universel qui pénètre toutes choses. Ce sont là les membres du syllogisme absolu. » — Voy. sur ce point *Phil. de l'Esprit*, §§ DLXXIV et suiv., et mon *Introd.*, vol. I[er], ch. XII et XIII.

§ CLXXXVIII.

Comme tous les moments du syllogisme ont rempli tour à tour la fonction de moyen et d'extrême, il n'y a plus de différence déterminée entre eux, et dans cet état d'indifférence de ses moments le syllogisme a comme rapport l'identité extérieure de l'entendement, l'égalité. C'est le

syllogisme *quantitatif*, ou *mathématique : Lorsque deux choses sont égales à une troisième, elles sont égales entre elles.*

§ LXXXIX.

Ici la forme est parvenue à ce point où 1°) chaque terme est déterminé comme moyen, et par suite constitue à lui seul le syllogisme entier. Par là il a cessé d'être un terme exclusif et abstrait (§§ CXXVIII, CLXXXIV); 2° la médiation est achevée, mais seulement en soi, c'est-à-dire comme ne formant qu'un mouvement circulaire de médiations qui se présupposent l'une l'autre. Dans la première figure E-B-A, les deux prémisses E-B et B-A ne sont pas encore médiatisées. La première a sa médiation dans la troisième, et la seconde dans la seconde figure. Mais chacune de ces deux figures présuppose à son tour, pour la médiation de ses prémisses, les deux autres figures. Par là l'unité médiatrice de la notion n'est plus le particulier abstrait, mais elle est l'unité développée de l'individuel et de l'universel, et elle l'est d'abord en tant qu'unité réfléchie de ces déterminations. C'est l'individuel déterminé en même temps comme universel. Ce moyen amène le syllogisme de la *réflexion* (1).

(1) On peut voir par ce qui précède que le syllogisme hégélien a une tout autre signification que le syllogisme ordinaire. Ici, comme partout ailleurs, Hégel s'applique à déterminer la nature et le rapport des termes, et quant à la forme et quant au contenu (logique). Par conséquent, 1° bien que Hégel se serve des expressions *prémisses, conclusion*, etc., il ne faudrait pas se représenter le syllogisme hégélien à la façon de l'ancienne logique, et considérer la position ou la forme des termes comme indifférente à leur signification objective et au contenu. 2° Le syllogisme doit être saisi dans son unité, dans l'unité et l'indivisibilité du rapport des trois termes. Nous voulons dire qu'il ne faut pas le décomposer en propositions ou en jugements, de

Zusatz. Ce syllogisme de la quantité est présenté par les mathématiques comme un axiome à l'égard duquel,

manière à former une prémisse, puis une autre prémisse, et enfin la conclusion. Car ce n'est là qu'un arrangement extérieur et artificiel qui cache la vraie nature du syllogisme. C'est cette manière extérieure de considérer le syllogisme qui fait que le moyen terme disparaît dans la conclusion, et qu'on se représente la conclusion comme un simple jugement dont les termes ne sont plus liés que par la copule *est*, tandis que la vraie copule est ici le moyen terme. « Ce n'est pas ainsi, dit Hégel, que procède la nature des choses, la raison; elle ne pose pas d'abord une majeure qui exprime le rapport du particulier et du général, puis une mineure où l'individuel est mis en rapport avec le particulier, d'où l'on voit enfin sortir une nouvelle proposition. On aurait là tout au plus un agrégat de jugements, on n'aurait pas le syllogisme dans son unité. » (*Grande Logique*, p. 126.) 3° Les termes du syllogisme ne sont pas des termes quelconques, pris pour ainsi dire au hasard, ou liés par un rapport extérieur et arbitraire, mais ce sont des termes déterminés, quant à la forme et quant au contenu. Ici, dans le syllogisme *qualitatif*, le contenu est l'*individuel*, le *particulier*, etc., et la forme c'est le rapport *immédiat* où ces termes se trouvent placés. 4° On peut considérer ce syllogisme comme parfait quant à la forme, en ce sens qu'il exprime les différentes positions que peuvent prendre les termes; mais il est imparfait quant au contenu, puisqu'il n'est que le syllogisme immédiat et qualitatif, ce qui fait que sa forme est aussi imparfaite, en ce que les termes ne sont pas ici liés par une nécessité objective, ainsi que cela a lieu dans le syllogisme de la nécessité. — Voici maintenant les déductions de ce syllogisme. Le jugement apodictique a produit l'unité de la notion, puisqu'il a fait disparaître la division du sujet et du prédicat, et qu'il a substitué à la copule abstraite un terme concret et commun, le *particulier*. Mais cette unité est ici à l'état immédiat et non à l'état développé, et le mouvement du syllogisme consiste précisément à poser cette unité; il consiste à démontrer que les éléments dont se compose le syllogisme ne sont pas en réalité des déterminations abstraites immédiates, mais des déterminations qui ont des rapports entre elles, et que le moyen n'est pas un simple terme *particulier* vis-à-vis des extrêmes, mais qu'il contient les extrêmes comme sa propre détermination. Ce syllogisme est le syllogisme de la qualité ou de l'*existence* (*Daseyn*), précisément parce que ses termes ne sont que des déterminations immédiates et abstraites. L'*individuel* est un objet concret immédiat, la *rose*, par exemple; le *particulier* est une propriété ou un rapport également immédiat, le *rouge*; l'*universel* est une détermination plus abstraite encore, la *couleur*. Ainsi, en prenant ce syllogisme à son point de départ, et tel qu'il est sorti du jugement apodictique, sa première figure est E-B-A. Ces trois termes ont un rapport entre eux, mais par cela même que ce sont des

ainsi qu'à l'égard des axiomes en général, on dit que son contenu ne peut être prouvé, et qu'il ne peut être prouvé

termes immédiats, leur rapport est le plus abstrait et le plus superficiel. Cela fait 1° que leur rapport est contingent et variable, et qu'ils peuvent être unis dans ce rapport, mais qu'ils peuvent aussi être unis dans un tout autre rapport, et même dans un rapport opposé, de sorte qu'en changeant le moyen on pourra obtenir une tout autre conclusion. Par exemple, en prenant la pesanteur comme moyen terme entre le soleil et les planètes, on pourra conclure que les planètes tombent sur le soleil. En prenant la force centrifuge pour moyen terme, on pourra conclure qu'elles n'y tombent pas, ou qu'elles fuient le soleil. De l'association comme moyen terme, on pourra conclure à la communauté des biens, tandis que l'individualisme donnerait une tout autre conclusion. Si, de ce que la sensibilité n'est ni bonne ni mauvaise, on conclut que l'homme n'est ni bon ni mauvais, on aura un syllogisme qui sera exact, mais dont la conclusion sera fausse, parce que l'homme n'est pas seulement un être sensible, mais qu'il a d'autres facultés auxquelles ce prédicat peut convenir. Cela vient, comme nous venons de le dire, de ce que dans ce syllogisme les termes ne sont pas encore médiatisés, et qu'on prend dans un tout concret (le sujet) un de ses côtés, un de ses aspects auquel on attribue une propriété également immédiate et abstraite qui lui convient. Mais comme on n'a pris le sujet que dans sa forme immédiate, il y a aussi d'autres propriétés qui lui conviennent également, et qui donnent une tout autre conclusion. Il suit de là que ce rapport a besoin d'être démontré. Mais si on le démontre par un syllogisme de même nature, on aura un syllogisme ou une conclusion qui exigera, à son tour, une nouvelle démonstration, et ainsi de suite, c'est-à-dire on aura le progrès de la fausse infinité. La médiation doit donc s'accomplir d'une autre manière, et elle doit se déduire de la nature même du premier rapport, E-B-A. En effet, bien qu'il soit contingent et extérieur, et qu'il contienne la possibilité d'une médiation infinie, ce rapport existe, et il veut dire que E est A ou que A est E. Et ainsi E participe de A comme il participait déjà de B, ce qui donne la seconde figure A-E-B. Par là se trouve arrêtée la série infinie des syllogismes; car, au lieu de fuir à l'infini, le syllogisme immédiat pose ce qui était virtuellement contenu en lui, c'est-à-dire il pose un nouveau syllogisme, lequel passera, à son tour, à un troisième syllogisme. Et ainsi les deux rapports de la première figure se trouveront médiatisés, E-A dans la première, et A-B dans la seconde figure. La seconde figure pose, comme nous venons de le dire, ce qui était contenu en soi dans la première, à savoir, la contingence du rapport, puisque c'est l'individuel qui unit les extrêmes. L'individuel est ici, il est vrai, un terme médiat et qui est marqué d'un caractère universel, et à ce titre c'est un moyen plus concret que le premier; mais l'élément que la première médiation y a ajouté n'est qu'une

parce qu'il n'a pas besoin de preuve, et qu'il est évident par lui-même. Mais au fond ces axiomes mathématiques ne

qualité extérieure et accidentelle. Par conséquent, la conclusion de ce syllogisme ne peut être qu'une conclusion indéterminée, c'est-à-dire une conclusion particulière ou une conclusion à la fois positive et négative (jugement particulier. Voy. § CLXXII). Cependant, cette conclusion amène ce résultat que l'universel, qui est déjà l'individuel, est aussi le particulier, ce qui donne la troisième figure B-A-E. Cette figure achève le mouvement circulaire du syllogisme. Chaque terme a été, tour à tour, extrême et moyen, et tous les termes et tous les rapports se trouvent médiatisés. De plus, tous les termes et tous les rapports se présupposent, et leur unité consiste dans cette présupposition réciproque qui fait que l'un appelle l'autre et que l'un est l'autre. Mais cette unité n'est ici qu'une unité qualitative, c'est-à-dire cette unité qui fait que l'individuel est l'universel, que l'universel est l'individuel, etc., et qu'ils peuvent ainsi jouer chacun tour à tour le rôle d'extrême et de moyen. Quant à leurs déterminations ultérieures (d'être genre et espèce, par exemple), elles n'appartiennent pas à ce syllogisme. Si maintenant dans cette identité de termes on fait abstraction de leur différence et de leur déterminabilité qualitative, on aura le syllogisme mathématique ou de la quantité, A-A-A. Ce syllogisme repose sur ce prétendu axiome (voy. § CLXXXVIII) que « *deux quantités égales à une troisième sont égales entre elles* ». Cette *troisième quantité* serait ici le moyen terme. Mais il n'y a pas de raison objective pour que ce soit cette troisième plutôt que les deux autres ; et si l'on prend cette troisième plutôt que les deux autres, cela tient à des circonstances et à des conditions extérieures, et qui ne concernent en aucune façon la nature réelle et objective du syllogisme. Lorsque, en comparant des lignes et des figures, on les pose comme égales entre elles, on ne tient compte que de leur grandeur. Un triangle est posé comme égal au carré, non en tant que triangle, mais en tant que grandeur. Ainsi, la notion avec ses déterminations et ses différences qualitatives ne se trouve pas dans ce syllogisme. On n'y trouve pas même les déterminations abstraites et formelles de l'entendement. Par conséquent, la prétendue évidence de ce syllogisme vient de ce qu'il s'appuie sur la détermination la plus abstraite et la plus superficielle de la pensée. Cependant l'unité qui sort du syllogisme de la qualité n'est pas une unité abstraite, mais concrète ; c'est un cercle de médiations où chaque médiation se réfléchit sur une autre médiation, où chaque terme présuppose et est présupposé, et où il se présuppose lui-même en présupposant l'autre. Ou, pour parler avec plus de précision, ce qu'on a ici comme résultat immédiat de la troisième figure, c'est l'universel indéterminé, mais qui, dans son indétermination, renferme l'individuel et le particulier. Cet universel, ou ce nouveau moyen, est le *tout*. Par là le syllogisme de la qualité a passé dans le *syllogisme de la réflexion*.

sont rien autre chose que des propositions logiques, qui, en tant qu'elles expriment des pensées particulières et déterminées, doivent se déduire des pensées générales et qui se déterminent par leur vertu propre, ce qui constitue aussi leur preuve. C'est là ce qui a lieu ici relativement au syllogisme quantitatif que les mathématiques présentent comme un axiome, et que nous avons vu se produire comme le résultat du syllogisme qualitatif ou immédiat. — Il faut ajouter que le syllogisme de la quantité est le syllogisme sans forme (*formlos*), en ce qu'en lui la différence des éléments du syllogisme, différence déterminée par la notion, a disparu. Ainsi, ce sont des circonstances extérieures qui déterminent ici quelles sont les propositions qui doivent fournir les prémisses, ce qui fait que dans l'application de ce syllogisme on pose comme présupposé ce qui a été déjà admis et prouvé ailleurs.

β) SYLLOGISME DE LA RÉFLEXION.

§ CXC.

Ainsi le moyen qui d'abord 1°) n'est pas une simple déterminabilité particulière abstraite, mais *tous les sujets individuels concrets*, auxquels parmi les autres convient aussi cette déterminabilité particulière, donne le syllogisme de la *totalité* (*Allheit*). Mais la majeure qui a pour sujet la déterminabilité particulière, le *terminus medius*, comme totalité, présuppose plutôt elle-même la conclusion qu'elle n'est présupposée par elle, ainsi que cela devrait être. Elle s'appuie, par conséquent, 2°) sur l'*induction*. Ici ce sont des individus concrets, *a*, *b*, *c*, *d*, etc., qui remplissent la

fonction de moyen. Mais comme l'individualité immédiate empirique diffère de l'universel, et que, par conséquent, elle ne saurait amener une conclusion parfaite, l'induction s'appuie 3°) sur l'*analogie*, où le moyen est bien l'individu, mais l'individu qui a une signification générale, la signification de son genre, ou de sa déterminabilité essentielle.

Ainsi le premier syllogisme trouve sa médiation dans le second, et le second dans le troisième, qui à son tour appelle l'universel déterminé, ou l'individualité en tant que genre. Par là les formes du rapport extérieur de l'individuel et de l'universel sont épuisées dans le syllogisme de la réflexion.

REMARQUE.

Par le syllogisme de la totalité le défaut qu'on a signalé § CLXXXIV dans la forme fondamentale du syllogisme de l'entendement est corrigé, mais en partie seulement, de telle façon qu'il s'en produit ici un autre qui consiste en ce que la majeure présuppose elle-même ce qui devrait être la conclusion, et qu'elle le présuppose comme une proposition immédiate. Tous les hommes sont mortels, donc Caius est mortel ; — tous les métaux sont des conducteurs électriques, donc le cuivre l'est aussi. Pour pouvoir énoncer ces majeures qui expriment, comme *tous*, des individus immédiats, et qui sont des propositions essentiellement empiriques, il faut avoir déjà constaté comme justes les propositions touchant l'individu *Caius*, l'individu *cuivre*.—On a raison de ne voir qu'une forme non-seulement pédantesque, mais vide dans des raisonnements tels que : tous les hommes sont mortels, Caius est homme, etc.

Zusatz. Le syllogisme de la totalité s'appuie sur le syllogisme d'induction, où ce sont les individus qui forment le moyen. Lorsque nous disons : *tous les métaux sont conducteurs d'électricité :* nous énonçons une proposition empirique qui résulte de ce que nous avons constaté dans les différents métaux. Elle suppose, par conséquent, un raisonnement d'induction qui a la forme suivante :

B-E-A
E
E
:
:

L'or est un métal, l'argent est un métal, et il en est ainsi du fer, du plomb, etc. C'est là la majeure, dont la mineure est « tous ces corps sont conducteurs de l'électricité », d'où résulte la conclusion que « tous les métaux sont conducteurs de l'électricité ». Ainsi, c'est l'individualité, en tant que tout, qui est ici le moyen. Maintenant ce syllogisme appelle à son tour un nouveau syllogisme. Car son moyen ce sont des individus concrets, ce qui suppose que l'observation et l'expérience sont complètes dans une sphère déterminée. Mais en tant qu'individus, et c'est là le sens qu'ils ont ici, ils ne font que ramener le progrès de la fausse infinité (E E E.....). Car l'induction ne saurait épuiser tous les individus. Lorsqu'on dit tous les métaux, toutes les plantes, etc., c'est comme si l'on disait : tous les métaux et toutes les plantes qu'on a connus jusqu'à ce jour. Tout raisonnement inductif est, par conséquent, incomplet; et c'est ce manque de l'induction qui amène l'*analogie.*

Si, de ce que des choses appartenant à un certain genre possèdent une certaine propriété, on conclut que d'autres choses appartenant à ce même genre possèdent cette même propriété, on raisonne par analogie. Ainsi, par exemple, on fait un raisonnement de cette espèce lorsqu'on dit : « On a jusqu'ici trouvé que les planètes se meuvent d'après une telle loi ; donc il est vraisemblable que la planète nouvellement découverte se meuve d'après cette même loi. » Dans les sciences empiriques l'analogie joue, et avec raison, un grand rôle, et l'on est arrivé sur cette voie à d'importants résultats. C'est l'instinct de la raison qui nous fait pressentir que telle ou telle détermination que présente l'expérience a son fondement dans la nature intime, ou dans le genre d'un objet, et qui nous fournit comme un jalon pour aller plus loin. L'analogie peut du reste être plus ou moins fondée. Lorsqu'on dit : « Caius, qui est un homme, est savant ; Titus est un homme, donc il est savant aussi », on fait un très-mauvais raisonnement par analogie, et cela parce que le savoir d'un homme n'est pas fondé seulement sur le fait d'appartenir au même genre. De semblables raisonnements superficiels sont très-communs. Ainsi, l'on dit : « La terre est un corps céleste et elle a des habitants ; la lune est un corps céleste, donc, etc. » Cette analogie ne vaut pas mieux que l'exemple précédent. Que la terre ait des habitants cela ne dépend pas seulement de ce qu'elle est un corps céleste, mais d'autres conditions, comme celle d'être entourée d'une atmosphère, d'avoir de l'eau, etc., conditions que, autant que nous la connaissons, la lune ne possède pas. Ce qu'on a appelé dans les derniers temps philosophie de la nature n'est en

grande partie qu'un jeu d'analogies superficielles où l'on a voulu cependant voir de profondes recherches. C'est là ce qui a attiré un discrédit bien mérité sur la philosophie de la nature.

γ) SYLLOGISME DE LA NÉCESSITÉ (1).

§ CXCI.

Ce syllogisme, considéré suivant les déterminations

(1) Comme les termes, tels qu'ils sont sortis du syllogisme de l'*existence*, sont médiats et réfléchis, le moyen du syllogisme de la *réflexion* contiendra les extrêmes. Ce ne sera pas, par conséquent, le *particulier abstrait et immédiat* comme dans le syllogisme précédent, mais un moyen qui contiendra le particulier, l'individuel et l'universel. Ce moyen, c'est la *totalité* ou le *tout* (*Allheit : tous les hommes*, par exemple). Mais si le moyen se réfléchit sur les extrêmes, ceux-ci se réfléchiront, à leur tour, sur le moyen. Par conséquent, le rapport des termes est ici un rapport plus concret et plus déterminé, et le prédicat n'est pas l'universel en général, une qualité qui peut se rapporter ou ne pas se rapporter au sujet, mais un élément qui est lié d'une manière plus directe au sujet, et à tout le sujet, c'est-à-dire au sujet pris avec des propriétés autres que celles qu'énonce le prédicat. Ainsi, autre chose est dire : *le vert est agréable* : autre chose est dire : *les objets* ou *les choses vertes sont agréables*. Le syllogisme de la réflexion n'a d'autre objet que de développer ce mouvement réfléchi des termes pour atteindre à une unité plus concrète et plus profonde.

1° Par cela même que les termes sont ici réfléchis, et que le moyen est une totalité, le sujet (l'individuel) de ce syllogisme se trouve déjà dans le moyen. *Tous les hommes sont mortels, Caius est homme,* ou *un homme, donc*, etc. Ce syllogisme n'est qu'une combinaison extérieure, bien que nécessaire, de la réflexion, par laquelle on réunit les individus en un *tout*, ce qui fait que la majeure est fausse, car elle contient et présuppose déjà la conclusion, ou, pour mieux dire, elle n'est que la conclusion elle-même généralisée, et, par conséquent, l'universel (le prédicat) est, au fond, réuni au particulier (le moyen) par l'individuel lui-même, et leur rapport n'est valable qu'autant que l'est le rapport de l'individuel et de l'universel. En d'autres termes, le syllogisme de la totalité s'appuie 2°) sur le syllogisme *inductif*. Le premier syllogisme se range sous la figure E-B-A, et celui-ci sous la figure A-E-B. Dans l'induction, le moyen est l'individuel, mais l'individuel concret qui contient virtuellement le genre. Ce n'est pas non plus un

purement abstraites (1), a pour moyen l'*universel*, comme le syllogisme de la réflexion a pour moyen *l'individualité*, celui-ci suivant la seconde, celui-là suivant la troisième figure (§ CLXXXVII). Mais ici l'universel est posé

individu, mais plusieurs individus ou la totalité indéfinie des individus. Le lion, l'éléphant, etc., forment le contenu du genre animal, et ils ne s'en distinguent que parce qu'ils sont pris sous la forme d'individus, et non sous la forme d'universel. Cependant, cette inégalité de la forme entraîne l'inégalité du contenu, et, par cela même que le moyen n'est qu'un tout indéfini, le syllogisme n'est concluant qu'autant qu'il n'y a aucun cas qui vienne le contredire. La raison en est que le moyen contient bien l'universel, mais qu'il le contient d'une manière purement extérieure, c'est-à-dire qu'il le contient et ne le contient pas, qu'il y aspire sans l'atteindre. Ce mouvement de l'induction appelle un rapport où l'individuel soit immédiatement l'universel. C'est ce qui a lieu 3°) dans l'*analogie* (3e fig., B-A-E). Dans ce syllogisme, le moyen est l'individuel, mais élevé à l'universel. *La terre est habitée; la lune est une terre*, etc. Ici l'individuel et l'universel ne sont plus séparés comme dans l'induction, mais ils sont donnés dans un seul et même terme. Mais comme leur rapport n'est encore qu'un rapport immédiat, un rapport où ils ne sont pas unis par une médiation, ils ne sont pas liés de telle manière que l'un soit une détermination essentielle et nécessaire de l'autre. Cela fait qu'on ne saurait déterminer si le prédicat qui convient à un sujet (majeure), et que l'on affirme également de l'autre sujet (conclusion), lui convient d'après sa nature générale ou d'après sa nature particulière (si, par exemple, la terre a des habitants en tant que planète *en général*, ou en tant que *telle* planète), et, par conséquent, le prédicat qui convient à l'un des sujets peut ne pas convenir à l'autre, bien qu'ils appartiennent tous les deux au même genre. Et ainsi, l'unité qu'on obtient par l'analogie n'est encore que l'unité de la *réflexion* extérieure, c'est-à-dire l'unité où les termes, tout en se réfléchissant l'un sur l'autre, ne sont pas liés par un rapport nécessaire et absolu. Mais, par cela même que l'individuel n'est pas une détermination propre et essentielle de l'universel, et, réciproquement, la majeure de ce syllogisme a besoin d'être démontrée tout aussi bien que la conclusion, ce qui veut dire que ce syllogisme indique et exige un moyen, une démonstration supérieure où les termes ne sont plus que des déterminations nécessaires et indivisibles d'une seule et même unité. Et ainsi, l'*analogie* est la médiation à travers laquelle ce syllogisme s'affranchit de tout rapport immédiat et extérieur, et devient le syllogisme de la *nécessité*.

(1) C'est-à-dire où l'on ne tient pas compte de sa signification objective et de son contenu.

comme essentiellement déterminé (1). D'abord le moyen terme est 1°) le particulier ayant la signification du genre, ou de l'espèce déterminée. *Syllogisme catégorique;* 2°) l'individuel ayant la signification de l'être immédiat, parce qu'il fait et reçoit la médiation tout à la fois. *Syllogisme hypothétique ;* 3°) l'universel qui est aussi posé comme totalité de ses déterminations particulières (2) et comme individualité particulière et indivisible (3). C'est le *syllogisme disjonctif.* Ainsi ces déterminations diverses ne sont que des formes où se différencie un seul et même terme général.

§ CXCII.

On a ainsi parcouru les différents moments du syllogisme, et le résultat général auquel on est arrivé est la suppression de ses différences et de l'extériorité (4) de la notion. 1° Chaque moment du syllogisme s'est produit comme constituant la totalité des moments, et par suite le syllogisme entier. Ces moments sont donc identiques *en soi;* et 2° la négation de leurs différences et leur médiation constituent l'*être-pour-soi;* de telle sorte que c'est un seul et même élément universel qui est dans ces formes et qui par suite est aussi posé comme faisant

(1) Tandis qu'il est indéterminé dans l'induction, le *tout* et la collection des *individus* n'étant que l'universel indéterminé.

(2) *Seiner Besonderungen : de ses particularisations.*

(3) Le texte a : *als ein einzelnes Besonderes, als ausschliessende Einzelnheit : comme un* (terme) *particulier individuel, comme individualité excluante* Le genre qui dans son individualité contient et exclut les espèces.

(4) *Aussersichseyns.* Parce que dans le syllogisme, bien qu'on ait une unité plus concrète que dans le jugement, les termes sont encore extérieurs l'un à l'autre.

leur identité. Dans cette idéalité de ses moments (1), le syllogisme contient essentiellement la négation des déterminabilités à travers lesquelles il s'est développé, et par conséquent une médiation par la négation de la médiation, ou moment où le sujet ne s'unit plus à un terme qui lui est extérieur, mais à un terme dont cette extériorité a été supprimée, ce qui revient à dire qu'il ne s'unit qu'à lui-même.

Zusatz. Dans la logique ordinaire, on termine la première partie, ce qu'on appelle partie élémentaire, par la théorie du syllogisme. Puis vient la seconde partie, ce qu'on appelle science de la méthode, dans laquelle on montre comment, en appliquant aux objets les formes de la pensée dont il a été question dans la première partie, on peut obtenir un ensemble de connaissances scientifiques. Mais d'où viennent ces objets, et que faut-il entendre par objet? C'est là ce dont ne s'inquiète nullement la logique de l'entendement. Pour elle, la pensée n'a qu'une valeur subjective, dont l'activité n'est qu'une activité formelle, et elle place l'objet vis-à-vis de la pensée comme un terme qui existe par lui-même et indépendamment de la pensée. Mais ce dualisme n'est pas la vérité, et c'est un procédé irrationnel que de prendre mécaniquement le sujet et l'objet sans s'enquérir de leur origine. Tous les deux, le sujet ainsi que l'objet, sont des pensées, et des pensées déterminées, lesquelles doivent se justifier

(1) *In dieser Idealität der Momente.* Expression qu'on a déjà rencontrée, et qui veut dire que les moments qu'on a traversés sont idéalisés, en ce sens que ce sont des moments de l'idée, mais que l'idée a à la fois posés et annulés pour s'élever à une sphère plus haute et plus concrète.

en montrant qu'elles ont leur fondement dans la pensée universelle et qui se détermine elle-même. C'est ce que nous avons fait ici, d'abord à l'égard de la subjectivité. Nous avons reconnu que celle-ci, ou la notion subjective, qui contient, en tant que notion comme telle, le jugement et le syllogisme, est le résultat dialectique des deux premières parties principales de l'idée logique, savoir, l'être et l'essence. Lorsqu'on dit que la notion n'est qu'une détermination subjective on dit vrai, en ce sens qu'elle constitue la sphère de la subjectivité. Et le jugement et le syllogisme, qui, avec les lois de la pensée, comme on les appelle, c'est-à-dire les principes de contradiction, de raison suffisante, etc., forment le contenu de la théorie élémentaire de la logique dans la logique ordinaire, le jugement et le syllogisme, disons-nous, sont, à cet égard, des éléments subjectifs comme la notion elle-même. Il ne faut point cependant considérer cette sphère de la subjectivité comme une charpente vide qui recevrait sa réalité du dehors et des objets qui l'entourent, mais comme brisant elle-même cette limite en vertu de sa propre dialectique, et comme s'élevant à l'objet à travers le syllogisme.

§ CXCIII.

Cette réalisation de la notion où l'universel est cette totalité qui enveloppe ses différences (différences qui sont elles-mêmes des totalités) et où, par la suppression de la médiation, il s'est déterminé comme unité *immédiate*, est l'*objet* (1).

(1) Dans le développement du syllogisme, c'est surtout au moyen qu'il faut s'attacher. Car la transformation des extrêmes suit la transformation du

REMARQUE.

Ce passage du sujet, de la notion en général, et plus spécialement du syllogisme à l'objet paraîtra étrange au

moyen. Dans le premier syllogisme, le moyen est le *particulier abstrait et immédiat*. Dans le syllogisme de la réflexion, c'est la totalité (forme) des individus (contenu). Ici, c'est l'unité simple et concrète, l'universel qui contient la qualité et l'individu avec toutes ses propriétés ; c'est, en d'autres termes, le *genre* ou l'*espèce*. Le genre est la substance de l'individu, ainsi que sa propre différence ou détermination spécifique, et, par conséquent, les différences qui se produisent dans ce syllogisme ne sont que des différences purement formelles, et son développement n'a d'autre objet que de produire l'identité de la forme et du contenu. 1° L'individuel, le genre et sa différence spécifique (Pierre, homme raisonnable, par exemple), forment le premier rapport de ce syllogisme. Syllogisme *catégorique* (E-B-A). Comme le moyen constitue ici la nature essentielle des extrêmes, cette possibilité d'un autre moyen et d'un autre rapport qui s'est produite dans les syllogismes précédents, ne peut plus avoir lieu. Par la même raison, la preuve ne peut plus fuir à l'infini, et le syllogisme se trouve marqué d'un caractère objectif. Car ce qui fait la *subjectivité* du syllogisme, c'est l'indifférence du rapport des termes. Cependant, bien que la nécessité objective soit le fond de ce syllogisme, cette nécessité est ici une nécessité interne et virtuelle, et non une nécessité développée (*Gesetzte*), ce qui fait que, bien que les termes soient liés par une substance commune, ils laissent encore pénétrer dans leur rapport un élément subjectif. Et, en effet, bien que le sujet ait sa substance dans le moyen, il a, en tant qu'individu, une existence possible, et, en tant qu'individu immédiat, il peut avoir des déterminations qui ne se trouvent pas dans sa nature générale. Quant à l'autre extrême, bien qu'il constitue une déterminabilité propre du moyen, il est vis-à-vis de lui dans un état d'indifférence, en ce sens que le genre contient d'autres différences spécifiques. Ainsi, par exemple, l'homme, en tant qu'être doué de raison, agit rationnellement ; en tant qu'être sensible, peut agir irrationnellement. Par conséquent, ce qui se trouve posé dans le syllogisme catégorique, c'est l'identité et la différence, la nécessité et la possibilité ; l'identité et la nécessité, parce que les extrêmes sont des déterminations d'un seul et même moyen ; la différence et la possibilité, parce que dans leur état immédiat, tout en ne pouvant pas être en dehors du genre, ils peuvent ne pas être et ne pas se convenir. Le syllogisme *catégorique* se trouve ainsi changé en syllogisme *hypothétique*. Si A est, B est ; or, A est, donc B est. Le moyen qui, dans le syllogisme précédent, était la nécessité et l'identité virtuelles,

premier coup d'œil, surtout lorsqu'on n'a devant soi que le syllogisme de l'entendement, et qu'on considère le raisonnement comme une simple opération de la conscience. Ce serait peine perdue que de vouloir rendre ce passage intel-

est ici la possibilité, ou, si l'on veut, la nécessité et l'identité marquées de ce caractère. La nécessité est, en effet, dans le rapport de A et de B, et la possibilité dans l'*être* de A, et partant dans l'*être* de B. Cependant A est à la fois l'un des extrêmes et le moyen. Comme extrême, il représente la condition; comme moyen, la réalisation de la condition. La condition c'est plutôt la totalité, l'ensemble des conditions, la possibilité dans sa forme générale et abstraite (la substance et la nécessité comme possibilité de toutes choses). Or, les conditions ne sont que des matériaux qui attendent leur emploi, et qui appellent nécessairement la réalisation de la chose dont elles sont la condition. L'être réel n'est ici qu'un être contingent, par cela même qu'il est conditionné, et par conséquent ce syllogisme se forme suivant la seconde figure, et au lieu de E-A-B, on a A-E-B où A exprime d'abord la possibilité abstraite ou en général, et en suite la possibilité réelle ou l'être contingent. Mais si B possible est identique avec A possible, B réel est identique avec A réel; et, d'un autre côté, si B n'est que par A, A n'est, à son tour, que pour et par B. Et ainsi, la condition et le conditionné se présupposent l'un l'autre, et c'est cette présupposition et cette médiation réciproques et absolues qui amènent l'identité concrète de leur contenu, c'est-à-dire un terme qui est à la fois A et B. Par là le syllogisme hypothétique se change en *syllogisme disjonctif*. Ce syllogisme se forme d'après la troisième figure B-A-E. Le moyen est dans ce syllogisme l'universel concret et achevé, l'universel qui s'est développé à travers toutes les différences et qui enveloppe ces différences dans son unité. Il est, par conséquent, tout aussi bien moyen qu'extrême, tout aussi bien l'universel que le particulier et l'individuel.

A est ou B, ou C, ou D.
A est B.
Donc il n'est ni C ni D.

Ou bien

A est ou B, ou C, ou D.
A n'est ni C ni D.
Donc il est B.

A n'est pas seulement sujet dans les deux prémisses, mais aussi dans la conclusion. Dans la majeure, il est l'universel, et il est l'universel qui, dans son prédicat, embrasse la circonscription entière de ses déterminations parti-

ligible à la pensée représentative. Tout ce qu'on peut faire c'est de voir si ce que l'on appelle objet suivant notre représentation ordinaire correspond dans une certaine mesure à l'objet tel qu'il est ici déterminé. Or, par objet on n'entend ordinairement ni un simple être abstrait, ni une chose qui existe, ni un être en général (1), mais un être indépendant concret et achevé (2). Cette plénitude (*Vollständigkeit*) est la totalité de la notion (3). Que l'objet soit opposé à un autre terme (4) et qu'il lui soit extérieur; c'est là une détermination ultérieure qui se produit lorsque

culières ou de ses espèces; dans la mineure, il est l'universel déterminé, ou l'universel en tant qu'espèce; et dans la conclusion, il est une déterminabilité individuelle qui exclut tout autre déterminabilité. Ou bien il est l'individualité dans la mineure, et le particulier ou l'espèce dans la conclusion. De plus, par cela même que les différences sont ici ses différences essentielles et absolues, et qu'il est à son tour l'unité de ces différences, la différence de la forme positive et de la forme négative du rapport n'a ici plus de sens. Maintenant, cette unité du moyen et des extrêmes amène 1° l'identité de la forme et du contenu ; 2° enlève au syllogisme tout caractère subjectif, caractère qui lui venait précisément de la différence et des rapports extérieurs du moyen et des extrêmes, tandis qu'ici c'est un seul et même principe qui pose et reçoit la médiation ; mais 3° elle efface par cela même le syllogisme et élève la notion à ce degré, où, après s'être affranchie de tout élément contingent et subjectif, elle se produit sous une forme nouvelle immédiate, sous la forme d'un être (*ein Seyn*), mais d'un être où se trouvent enveloppés dans leur simplicité tous les moments précédents, où, en un mot, elle se produit comme *objet*. Je n'ai pas besoin de faire remarquer que pour l'intelligence de ces théories il faut avoir présente non-seulement la théorie du jugement, mais les théories de l'être et de l'essence.

(1) *Ein abstraktes Seyendes, oder existirendes Ding, oder ein Wirkliches überhaupt :* qui sont des déterminations des sphères de l'*être* et de l'*essence*.

(2) *Ein Konkretes in sich vollständiges Selbstständiges.*

(3) Car la notion est cette totalité qui enveloppe tous les moments précédents.

(4) *Dass das Objekt auch Gegenstand ist.* L'allemand a deux mots pour exprimer l'objet : *Objekt* et *Gegenstand*. Hégel se sert du mot *Gegenstand* pour exprimer cette sphère, ou ce moment où l'objet entre en opposition avec le sujet. Ici l'objet n'est encore qu'objet immédiat

l'objet se pose comme opposé au sujet. Ici il constitue ce moment où est passée la notion en sortant de sa médiation et partant il n'est qu'objet immédiat ; et la notion sera aussi déterminée d'abord comme notion subjective dans l'opposition qui va se produire ultérieurement (1).

En outre, l'objet est surtout l'un, mais l'un comme tout indéterminé, le monde objectif en général, Dieu, l'objet absolu. Cependant l'objet contient la différence, il se partage en une multiplicité indéfinie (comme monde objectif), et chaque élément individuel de cette multiplicité est aussi un objet, une existence concrète, achevée, indépendante.

De même qu'on a comparé l'objectivité avec l'être, l'existence et la réalité réfléchies (2), de même il faut comparer le passage à cette existence et à cette réalité avec le passage à l'objectivité. La *raison d'être* d'où sort cette existence, et le *rapport réfléchi* qui s'absorbe dans cette réalité ne sont rien autre chose que la notion posée d'une façon encore incomplète, ou que les côtés abstraits de la notion. La *raison d'être* n'est que son unité suivant l'essence ; et le rapport essentiel n'est que le rapport des deux côtés réels qui doivent simplement se réfléchir sur eux-mêmes; tandis que la notion est l'unité de tous les deux, et l'objet n'est pas seulement l'unité suivant l'essence, mais l'unité universelle (3) ; il est l'unité qui ne

(1) C'est-à-dire que la subjectivité va se reproduire, non comme simple subjectivité, mais comme subjectivité qui se met en rapport avec l'objet.

(2) Ou essentielles. Voy. §§ CXXI et suiv., et paragr. suiv.

(3) *Universelle* (*Allgemeine*) en ce sens qu'il est l'unité des deux côtés qui dans l'essence sont encore extérieurs l'un à l'autre, en ce qu'ils se réfléchissent simplement l'un sur l'autre et sur eux-mêmes.

contient pas seulement des différences réelles (1), mais des différences qui sont des totalités.

Du reste, on voit par là que dans ces passages il ne s'agit pas simplement d'établir l'indivisibilité de la notion ou de la pensée et de l'être. Nous avons bien souvent fait remarquer que l'être ne constitue qu'un simple rapport avec soi (2) ; et certes une détermination aussi abstraite ne saurait ne pas être contenue dans la notion ou la pensée. Pour saisir le sens véritable de ce passage, il ne faut pas prendre les différentes déterminations et se borner à les considérer telles qu'on les trouve là où elles sont contenues (3) (c'est ce qui a lieu dans la preuve ontologique de l'existence de Dieu, lorsqu'on dit que l'être est *une* des réalités), mais il faut prendre la notion en elle-même telle qu'elle doit être déterminée comme notion, et, sans y faire intervenir cette abstraction éloignée de l'être (4), ni même l'objectivité (5), voir seulement si dans une déterminabilité, en tant que déterminabilité de la notion, celle-ci passe dans une forme qui n'est pas la sienne, et qui se produit ailleurs qu'en elle (6).

Si l'on met en rapport le produit de ce passage, l'objet,

(1) Ou de la réalité essentielle : *Wirklichkeit.*

(2) C'est-à-dire l'immédiatité en tant que pure immédiatité, ou immédiatité absolue.

(3) C'est-à-dire il ne faut pas les prendre d'une façon extérieure et empirique.

(4) *Éloignée* relativement à la notion, par cela même que l'être est la détermination la plus indéterminée et la plus abstraite.

(5) Car en y faisant intervenir de cette façon l'objectivité on prendrait d'une façon empirique et la notion et l'objectivité elle-même.

(6) Et l'on verra ainsi qu'il n'y a pas de déterminabilité qui ne soit pas une déterminabilité de la notion.

avec la notion qui s'est absorbée en lui suivant sa forme spéciale, on aura un résultat qu'on pourra exprimer ainsi : *En soi* la notion ou, si l'on veut, la subjectivité et l'objet sont une seule et même chose. Mais il est tout aussi vra de dire qu'ils diffèrent. Et comme l'une de ces deux propositions est aussi exacte que l'autre, on peut dire qu'elles sont inexactes toutes les deux. C'est que ces expressions sont insuffisantes pour exprimer le vrai rapport. Cet *en soi* est une abstraction, et une abstraction plus exclusive que la notion elle-même (1), dont l'exclusivité est effacée par son passage dans l'autre moment opposé également exclusif, l'objet. Ainsi cet *en soi* doit se déterminer comme *pour soi* par la négation de lui-même. Comme partout ailleurs, l'identité spéculative de la notion et de l'objet n'est pas l'identité superficielle suivant laquelle la notion et l'objet ne seraient identiques qu'en soi (2). C'est là une remarque qui a été souvent répétée, mais qu'on ne saurait répéter assez souvent, si l'on veut en finir avec cette insipide et méchante façon de représenter cette identité, bien qu'on puisse peu espérer de faire entendre cette vérité.

C'est, on le sait, cette unité entendue d'une façon générale, et sans y faire intervenir la forme abstraite de l'être-en-soi, que l'on présuppose dans la preuve ontologique de

(1) En tant que notion purement subjective.

(2) C'est-à-dire que l'identité du sujet et de l'objet n'est pas une identité *en soi*, une identité où les deux termes ne seraient que virtuellement les mêmes, et où ils demeureraient encore extérieurs l'un à l'autre, ce qui ne constituerait pas leur identité véritable et concrète, mais c'est l'identité *pour soi*, l'identité qui, d'un côté, présuppose la différence, et, de l'autre, efface, nie cette différence, deux moments qui constituent l'identité spéculative.

l'existence de Dieu, et qu'on présuppose sous la raison de l'*être le plus parfait*. On doit cette preuve très-importante à saint Anselme, qui, il est vrai, la formule comme s'il y avait là un contenu qui n'existât que dans *notre* pensée. Voici en résumé son argument : *Certe id, quo majus cogitari nequit, non potest esse in intellectu solo. Si enim vel in solo intellectu est, potest cogitari esse et in re; quod majus est. Si ergo id, quo majus cogitari non potest, est in solo intellectu, id ipsum, quo majus cogitari non potest, est quo majus cogitari potest. Sed certe hoc esse non potest.* — La finité des choses vient d'après le point de vue auquel nous sommes placés ici de ce que leur existence objective ne coïncide pas avec leur pensée, c'est-à-dire avec leur détermination générale, leur genre et leur fin.

Descartes, Spinoza, etc., ont exprimé cette unité d'une façon plus objective. Mais le principe de la certitude ou foi immédiate entend plutôt cette unité d'une manière subjective et à la façon de saint Anselme, en ce qu'il considère la représentation de Dieu comme inséparable de son être dans *notre* conscience (1). Le principe de la foi trouve bien son application dans les choses sensibles, parce que la conscience de leur existence et leur existence sont liées dans l'intuition. Mais il serait illogique de prétendre que la pensée de Dieu fût liée dans notre conscience à son existence, de la même façon dont la pensée est liée à l'existence des choses finies. On oublierait que les choses finies sont transitoires et soumises au changement, c'est-à-dire que

(1) *In unserem Bewusstseyn.* Et non objectivement et indépendamment de notre conscience, d'une façon nécessaire et absolue. C'est à la doctrine de Jacobi que Hégel fait allusion. Voy. vol. Ier, §§ L, CCCXVIII et suiv.

l'existence n'est unie que transitoirement avec elles, et que, par conséquent, cette union n'est pas éternelle, et qu'elles peuvent être séparées. Saint Anselme a donc eu raison de ne pas tenir compte de l'union de la pensée et de l'objet telle qu'elle a lieu dans les choses finies, et de représenter l'être parfait comme un être qui n'existe pas seulemen subjectivement, mais objectivement. Les objections qu'on dirige contre la preuve ontologique et la notion de l'être parfait, telle qu'elle a été déterminée par saint Anselme n'ont pas de valeur, car cette notion est dans l'esprit de tout homme de bonne foi, et c'est également à elle que toute philosophie, même malgré elle, ainsi que cela a lieu pour la philosophie de la foi immédiate, est obligée de revenir.

Mais le vice de l'argumentation de saint Anselme, vice qui se retrouve dans Descartes, Spinoza et dans la doctrine de la connaissance immédiate, consiste en ce que cette unité qu'on se représente comme l'être le plus parfait, ou, entendue subjectivement, comme le vrai savoir, est *présupposée,* c'est-à-dire n'est saisie que dans son moment immédiat (1). Cela fait qu'en face de cette identité abstraite on maintient la différence des deux déterminations, c'est-à-dire qu'en face de l'infini on maintient la représentation et l'existence du fini, car, comme nous venons de le faire remarquer, le fini est une existence objective qui n'est pas adéquate à sa fin, à son essence et à sa notion, et qui s'en distingue; ou, si l'on veut, est une représentation, un état subjectif qui n'enveloppe pas l'existence. C'est là l'objection qu'on a dirigée depuis longtemps contre la preuve de saint

(1) *Als an sich : en tant qu'en soi,* et non dans son *pour soi.* Voy. ci-dessus.

Anselme. On fera disparaître cette objection et cette contradiction en montrant que le fini n'est pas le vrai, que ses déterminations prises séparément sont incomplètes et n'ont pas de réalité, et que leur identité est une identité où elles passent l'une dans l'autre par leur propre mouvement, et où elles trouvent leur conciliation (1).

B.

L'OBJET.

§ CXCIV.

Les différences ont disparu dans l'objet, et elles se trouvent en lui à l'état d'indifférence. Par là l'objet est l'être

(1) Voici la pensée de Hégel dans ce paragraphe : 1° L'*objet* n'est qu'une nouvelle détermination de la notion, et le passage du sujet à l'objet n'est que le passage d'une détermination à l'autre, de la sphère subjective de la notion à sa sphère objective ; 2° c'est sur ce passage que repose la preuve ontologique, car quand on dit que la notion de Dieu contient ou ne contient pas son existence, on ne veut, et l'on ne peut vouloir dire qu'elle contient ou ne contient pas l'*être*, puisque la notion *est*, et qu'outre qu'elle *est*, elle possède d'autres déterminations plus complexes et plus profondes, mais seulement qu'il y a, ou qu'il n'y a pas un objet qui lui correspond. C'est donc l'impuissance où l'on est de comprendre ce passage qui fait qu'on repousse la preuve ontologique ; 3° cependant, ceux-là mêmes qui admettent cette preuve n'en saisissent pas le sens véritable, car, au lieu de considérer la connexion de ces deux termes, ce passage de l'un à l'autre comme s'opérant au sein même de la nature divine, et comme ayant son fondement dans la nature, ils le considèrent comme une opération contingente et subjective de la pensée finie. Par là ils annulent cette démonstration, qui n'a une valeur qu autant qu'elle atteint et reproduit la réalité même de Dieu ; et comme ils ne lient la pensée et l'être infinis, et la pensée et l'être finis que par un lien extérieur subjectif et accidentel, ils défigurent et mutilent l'infini lui-même. Cependant si la notion de Dieu contient son existence objective, il ne faudrait pas se représenter Dieu comme résidant tout entier dans ces deux déterminations. Ni la notion subjective, ni l'objet, ni la logique elle-même n'épuisent la nature divine, laquelle trouve son unité et la plénitude de son existence dans l'esprit. Voy. vol. Ier, §§ XXXVI, L, LI, et son *Traité sur les preuves de l'existence de Dieu*, qui fait suite à la *Philosophie de la Religion*.

immédiat. Il est de plus une totalité. Mais comme cette identité ne constitue que l'*être-en-soi* de ses moments, il est indifférent à l'égard de son unité immédiate, et il tombe ainsi dans les différences, dont chacune est une totalité. Dans l'objet se trouve, par conséquent, réalisée cette contradiction absolue d'existences multiples (1) complétement dépendantes et indépendantes tout à la fois.

REMARQUE.

La définition : *l'absolu est l'objet :* est contenue de la façon la plus expresse dans la monade de Leibnitz qui est un objet, mais un objet doué de la faculté de représenter l'univers. Dans son unité simple, la différence n'est qu'une différence idéale, et qui ne subsiste point. Rien ne vient du dehors dans la monade, qui est en elle-même la notion entière, et qui ne se distingue que par un développement plus ou moins grand. Cependant cette totalité simple se divise en une multitude de différences dont chacune constitue une monade indépendante. En même temps ces substances sont ramenées à un état de dépendance et à leur idéalité dans la monade des monades, et dans l'harmonie préétablie de leur développement. La philosophie de Leibnitz contient, par conséquent, la contradiction complétement développée.

Zusatz I. Lorsqu'on se représente l'absolu, Dieu, comme objet, et qu'on s'arrête à ce point de vue, sur lequel Fichte surtout a dans ces derniers temps appele ı attention, on a le point de vue de la superstition et de la frayeur servile. Sans doute Dieu est l'objet, et l'objet vis-à-vis duquel notre

(1) Les différents objets. Voy. paragr. suiv.

pensée et notre volonté particulière et subjective n'ont ni valeur ni vérité. Mais, en tant qu'objet absolu, Dieu n'est pas une puissance impénétrable et hostile au sujet, car il contient bien plutôt la subjectivité comme un moment essentiel de sa nature. C'est là ce qu'exprime la religion chrétienne, lorsqu'elle dit « que Dieu veut que tous les hommes soient sauvés, que tous les hommes soient heureux ». Pour que tous les hommes soient sauvés et qu'ils soient heureux, il faut qu'ils s'élèvent à la conscience de leur unité avec Dieu, et que Dieu cesse d'être pour eux un simple objet, et partant un objet de terreur. Ensuite, lorsque la religion chrétienne nous présente Dieu comme amour, et comme amour qui se révèle à l'homme par son Fils, qui ne fait qu'un avec lui, et qui se révèle à l'homme sous la forme humaine (*als dieser einzelne Mensch*) en accomplissant ainsi sa délivrance, la religion chrétienne nous enseigne par là que l'opposition de la subjectivité et de l'objectivité a été virtuellement vaincue, et que notre tâche consiste à travailler à cette délivrance, en renonçant à notre subjectivité immédiate (en dépouillant le vieil Adam), et à reconnaître Dieu comme principe vrai et essentiel de notre moi. Si la religion et le culte consistent à triompher de cette opposition du sujet et de l'objet, la science aussi, et la philosophie surtout, n'aura d'autre but que de surmonter cette opposition en s'appuyant sur la pensée. La tâche de la science consiste à faire que ce monde objectif ne nous soit pas étranger, ou, comme on dit, que nous nous retrouvions en lui, ce qui signifie aussi qu'elle consiste à ramener le monde objectif à la notion, c'est-à-dire à ce qu'il y a de plus intime en nous. Ces considérations montrent tout ce

qu'il y a d'erroné dans cette façon d'envisager le sujet et l'objet comme formant une opposition inconciliable. Tous les deux s'appellent et se nient réciproquement. La notion subjective devient objet par sa vertu propre et sans le secours d'un terme, d'une matière étrangère, et l'objet, à son tour, n'est pas un être fixe et immobile (*Starres und Processloses*), mais son processus consiste à se reconnaître aussi comme sujet, ce qui amène son passage à la sphère de l'*Idée*. Celui à qui ces déterminations du sujet et de l'objet ne sont pas familières et qui maintient leur opposition, celui-là verra ces déterminations abstraites, c'est-à-dire le sujet sans l'objet et réciproquement, lui glisser des doigts, et il lui arrivera de dire à son insu le contraire de ce qu'il aura voulu dire.

Zusatz II. L'objectivité contient le *mécanisme*, le *chimisme* et le *rapport de finalité*. L'objet déterminé mécaniquement est l'objet immédiat et indifférent. Cet objet contient bien la différence, seulement les différents objets sont indifférents l'un à l'égard de l'autre, et leur connexion n'est qu'une connexion extérieure. Dans le chimisme au contraire, l'objet se produit comme essentiellement différencié, de telle sorte que les objets ne sont ce qu'ils sont que par leurs rapports réciproques, et que leur différence constitue leur qualité. La troisième forme de l'objectivité, le rapport téléologique, est l'unité du mécanisme et du chimisme. Le but est de nouveau ce qu'est l'objet mécanique, une totalité renfermée en elle-même, mais en même temps vivifiée et agrandie par le principe de la différence qui s'est produit dans le chimisme, et c'est ainsi qu'il entre en rapport avec l'objet qui est devant lui. La

réalisation du but fait ensuite le passage de cette sphère à l'*Idée*.

a) MÉCANISME (1).

§ CXCV.

L'objet 1°) dans son état immédiat n'est la notion qu'*en soi*, et celle-ci demeure d'abord en tant que notion sub-

(1) L'objet n'est ni le tout et les parties, ni la cause et l'effet, ni la substance et les accidents, mais il sort de toutes ces déterminations qui ont été façonnées par la notion subjective, — le jugement, le syllogisme, etc. — Il contient, par conséquent, ces déterminations à l'état simple et d'indifférence. Dans un objet, en effet (Dieu, l'âme, le soleil), la cause, la substance, l'individuel et le général, etc., se trouvent comme enveloppés et ramenés à l'unité, et si l'on prend une partie d'un objet, on n'aura pas la partie d'un tout, mais une totalité. On ne doit pas, par conséquent, se représenter l'objet comme un atome, parce que l'atome n'est pas une totalité, mais plutôt comme la *monade* de Leibnitz, parce que la monade est une unité qui renferme virtuellement l'univers, bien qu'à la manière dont la conçue Leibnitz elle ne soit qu'un tout indéterminé et composé par la réflexion extérieure.

Pour bien saisir cette théorie, il faut 1° se représenter l'objet en lui-même et indépendamment de son opposition avec la pensée, le moi (dans ses déterminations logiques), qui n'existent pas encore ici, et qui doivent sortir de l'opposition de la notion subjective et de la notion objective. Ici la notion construit le monde objectif en y transportant tous les degrés précédents. 2° Il faut entendre le mot *objet* dans son acception la plus large, c'est-à-dire comme constituant l'objectivité ou le monde objectif. On peut entendre l'objet de deux façons. L'objet apparaît, d'une part, comme un ensemble d'existences multiples et immédiates qui se posent devant la notion subjective ou le moi (ce *moi*=*moi* de l'idéalisme de Fichte), et dont le moi s'empare, qu'il s'assimile et qu'il annule, pour se donner la conscience de lui-même et de sa valeur absolue. En ce sens, l'objet n'existe que pour le moi, et il n'a de raison d'être que comme un champ sur lequel le moi exerce son activité. D'un autre côté, l'objet apparaît comme un être qui existe en et pour soi, et où il n'y a ni limite ni opposition. C'est dans ce sens qu'on appelle objectifs la vérité, les chefs-d'œuvre de l'art, etc., parce qu'on les considère comme placés dans un état de liberté et comme échappant à toute condition subjective et contingente. Et bien que la vérité et les principes fassent leur apparition dans la conscience, et qu'ils lui appartiennent, on les appelle

jective hors de lui, et toute déterminabilité est posée en lui comme un élément qui lui est extérieur (1). Par conséquent l'objet est l'unité d'éléments différents, mais une unité collective, un agrégat, et son action ne constitue qu'un rapport extérieur. C'est le *mécanisme formel*. Dans ce rapport et dans cette dépendance réciproque, les objets conservent en même temps leur indépendance; ils s'opposent *extérieurement* une résistance.

cependant objectifs, en ce qu'on les considère dans leur existence absolue; et la connaissance ne consiste ici qu'à saisir l'objet tel qu'il est en et pour soi, et en éloignant tout élément arbitraire et contingent qui puisse altérer l'immutabilité et la nécessité de sa nature.— Mais d'abord il est aisé de voir que ces deux manières de concevoir l'objet dans ses rapports avec le sujet, s'appellent réciproquement l'une l'autre ; ce qui veut dire que, prises séparément, elles sont exclusives et fausses toutes les deux. Car ce moi qui s'empare de l'objet et qui se l'assimile, ne peut s'en emparer et se l'assimiler qu'autant qu'il est lié à l'objet par un lien intime et par une communauté de nature. Et, d'un autre côté, cet objet qui apparaît dans la conscience, n'y apparaît que parce que la conscience est, pour ainsi dire, sa demeure naturelle, et qui est faite pour la recevoir. En outre, la pensée est à la fois un principe subjectif et objectif. Et telles sont aussi la notion et la vérité. Ces lois absolues et objectives qui viennent se poser devant le moi sont, en tant que pensées, des pensées, et elles ne sont que des pensées. Et si la vérité est l'*identité de la notion et de son objet*, la vérité est, comme la pensée, l'unité du monde subjectif et du monde objectif. Cette unité, nous la verrons se produire comme *Idée*. Par conséquent, il ne faut pas se représenter l'objet comme un terme extérieur au sujet, ou qui ne lui serait qu'accidentellement uni, mais comme un terme qui forme avec le sujet une unité indissoluble, de telle façon que, en se développant, l'objet développe, en les combinant avec ses propres déterminations, les déterminations du sujet. Seulement ici on n'a d'abord que l'objet ou la notion objective à l'état immédiat, et telle qu'elle est sortie du mouvement de la notion subjective ; de sorte que l'objet n'a pas encore posé ses déterminations et que, partant, la notion subjective elle-même ne s'est pas encore objectivée.

(1) C'est-à-dire que l'objet, à son point de départ, ou dans son état immédiat, ne contient que virtuellement les déterminations de la notion, ses propres déterminations, ainsi que les déterminations de la notion subjective. Et ainsi ici le monde objectif n'est qu'un agrégat, un ensemble d'objets liés d'une façon extérieure.—Voy., pour la déduction de ces termes, § CXCIX.

REMARQUE.

De même que le choc et l'impulsion ne sont que des rapports mécaniques, de même nous ne connaissons que mécaniquement et de mémoire lorsque les mots n'ont pas de sens pour nous, et qu'ils demeurent comme extérieurs à la pensée et à la représentation qu'ils expriment. Par cela même les mots demeurent eux aussi extérieurs les uns aux autres, et ils forment une série d'éléments sans signification et sans valeur. L'action, la piété, etc., sont également des faits mécaniques lorsqu'ils n'ont d'autre fondement que les formes du cérémonial, un père spirituel, etc., et l'homme, qui ne met pas sa pensée dans ses actions et sa volonté, leur demeure en quelque sorte étranger.

Zusatz. « Le *mécanisme*, en tant que première forme de l'objectivité, est aussi cette catégorie qui se présente à la réflexion dans la considération du monde objectif, et à laquelle la réflexion s'arrête bien souvent. Mais c'est là un point de vue superficiel et extérieur, qui est insuffisant dans la connaissance de la nature, et plus encore dans celle de l'esprit. Dans la nature, les rapports mécaniques sont les rapports les plus abstraits, et ils ne s'appliquent qu'à la matière élémentaire, et qui n'est pas encore développée (*unaufgeschlossenen*), tandis que les phénomènes physiques proprement dits, tels que les phénomènes de la lumière, de la chaleur, du magnétisme, de l'électricité, etc., ne sont plus de simples phénomènes mécaniques, comme la pression, le choc, la séparation des parties, etc. Et l'application de cette catégorie dans la sphère de la nature organique est bien moins légitime

encore, lorsqu'il s'agit de déterminer les caractères spécifiques de l'être organique, et particulièrement la nutrition et la croissance des plantes, et la sensibilité animale. On doit considérer comme une erreur des plus graves, radicale même, que celle des physiciens modernes qui là où il s'agit d'une catégorie tout autre et bien plus haute que le mécanisme, s'obstinent, contre ce qu'on peut constater à la plus simple inspection, à ne voir que des rapports mécaniques, et se ferment ainsi la voie à une connaissance adéquate de la nature. Pour ce qui concerne le monde spirituel, ici aussi on abuse de cette catégorie, comme lorsqu'on dit, par exemple, que l'homme *se compose* d'âme et de corps, et qu'on considère l'âme et le corps comme unis par un lien purement extérieur; ou bien lorsqu'on se représente l'âme comme un assemblage de forces et de facultés indépendantes et placées l'une à côté de l'autre. Mais si l'on doit repousser ce point de vue lorsqu'il s'attribue une valeur absolue et qu'il prétend remplacer la connaissance suivant la notion (*begreifendes Erkennen*), on doit, d'un autre côté, lui faire sa part, en tant qu'il constitue une catégorie logique universelle, laquelle n'est pas, par cela même, renfermée dans cette sphère de la nature d'où elle a tiré son nom, c'est-à-dire dans la Mécanique. C'est ce dont on pourra s'assurer si l'on porte son attention sur les autres parties de la science de la nature, la physiologie, par exemple. Car on pourra y constater des phénomènes mécaniques. Seulement, dans ces sphères, l'élément mécanique n'est plus l'élément caractéristique et essentiel, mais il remplit une fonction subordonnée. Et c'est ici que vient se placer cette remarque que lorsque dans la

nature l'action normale des plus hautes fonctions, des fonctions organiques, par exemple, est troublée, l'élément mécanique, qui occupait une place subordonnée, redevient prédominant. Ainsi, par exemple, celui qui souffre de faiblesse d'estomac éprouve une pression dans cet organe, après avoir pris de la nourriture, même en petite quantité, tandis que ce phénomène ne se produit pas chez celui dont l'estomac est dans son état normal. C'est à la même cause qu'il faut attribuer cette pesanteur qu'on éprouve dans les membres, lorsque le corps est dans un état maladif. Dans le domaine de l'esprit, cette catégorie joue aussi son rôle, bien qu'un rôle subordonné. C'est ainsi qu'on appelle, et avec raison, mécaniques, la mémoire et d'autres opérations, telles que lire, écrire, chanter, etc. Pour ce qui concerne la mémoire, l'élément mécanique appartient à sa nature ; et c'est là une circonstance que la pédagogie moderne, dans son zèle mal entendu pour l'intelligence, a négligée, et qui a souvent eu des conséquences fâcheuses dans l'éducation de la jeunesse. Ce qui constitue le caractère mécanique de la mémoire, c'est qu'elle saisit les signes, les sons, etc., dans leur rapport purement extérieur, et qu'elle les reproduit suivant le même rapport, habituant ainsi l'esprit à ne point porter son attention sur la signification et les rapports internes des choses. »

§ CXCVI.

Cette dépendance suivant laquelle l'objet subit l'action n'existe en lui qu'autant qu'il est indépendant (paragraphe précédent), et comme il est la notion virtuellement (*an sich*) posée, l'une de ces deux déterminations ne s'y absorbe

pas dans l'autre, mais en se niant il enveloppe en lui-même sa dépendance, et c'est ainsi qu'il est réellement indépendant. On a ainsi, à la différence de l'extériorité de l'objet, extériorité que l'objet nie dans son indépendance, une unité négative, un centre, un sujet (1), par lequel l'objet se dirige lui-même vers le dehors et se met en rapport avec un autre objet. Mais cet objet a aussi un centre, et c'est aussi par son centre qu'il est en rapport avec l'autre centre, ce qui fait aussi qu'il a son centre dans l'autre objet; — 2°) C'est le *mécanisme différencié.* La chute, les désirs, la sociabilité, etc., sont des exemples de ce rapport.

§ CXCVII.

Le développement de ce rapport constitue le syllogisme où la négativité immanente en tant qu'individualité *centrale* d'un objet (centre abstrait) est mise en rapport avec l'autre extrême, les objets dépendants, par un moyen qui réunit en lui la centralité et la dépendance des objets : c'est le centre relatif; — 3°) *Mécanisme absolu.*

§ CXCVIII.

Ce syllogisme E-B-A enveloppe trois syllogismes. La fausse (2) individualité des objets dépendants, où le mécanisme formel trouve sa réalisation, constitue dans sa dépendance une généralité extérieure. Par conséquent, ces objets forment eux aussi un moyen entre le centre absolu et le centre relatif (c'est la forme syllogistique A-E-B).

(1) *Centralität, Subjectivität.* Le centre est, en effet, l'élément subjectif de l'objet.

(2) *Schlechte* : mauvaise, fausse, imparfaite.

Car c'est par cette dépendance que ces deux centres sont séparés, sont des extrêmes et sont mis en rapport tout ensemble. Mais le *centre absolu* (1), l'universel substantiel (la pesanteur qui demeure identique avec elle-même, par exemple) qui, en tant que négativité pure, enveloppe en lui l'individualité (2), le centre absolu est lui aussi moyen entre le centre relatif, et les objets dépendants (c'est la forme syllogistique B-A-E), et cela de telle façon que par son individualité immanente il divise les extrêmes, et par son universalité il fait leur rapport identique et les ramène à l'unité.

REMARQUE.

Comme le système solaire, dans la sphère de la vie pratique, par exemple, l'État repose sur un système de trois syllogismes : 1° l'*individu*, la personne rentre par l'intermédiaire du *particulier* (ses besoins physiques et spirituels, qui en se développant donnent naissance aux associations particulières des citoyens) dans le *général* (la société, le droit, la loi, le gouvernement). 2° C'est la volonté, l'activité des individus qui devient moyen terme, parce que c'est l'individu qui satisfait aux besoins qui se produisent dans la société, dans la loi, comme c'est lui qui réalise et accomplit ce qu'exigent la société, le droit, etc.; mais 3° c'est le général (l'État, le gouvernement, la loi) qui fait le moyen

(1) *Absolute Centralität.*

(2) *Als die reine Negativität eben so die Einzelnheit in sich schliesst : qui* (le centre absolu) *en tant que négativité pure renferme par cela même en lui l'individualité.* Le centre absolu est la *négativité pure* en ce qu'il nie les centres relatifs en les enveloppant dans son unité, et il est par cela même une individualité.

terme substantiel où les individus et la satisfaction de leurs besoins trouvent leur fondement, leur moyen et leur complète réalité. Ainsi, pendant que chacune de ces déterminations est enveloppée par le moyen dans l'autre extrême, elle s'enveloppe en même temps en elle-même, elle s'engendre elle-même, et cette génération d'elle-même est sa conservation. C'est seulement par cet enveloppement réciproque et circulaire, par cette triade syllogistique des mêmes termes qu'un tout peut être véritablement saisi dans son existence organique.

§ CXCIX.

Le côté *immédiat* de l'existence que les objets contiennent dans le mécanisme absolu s'y trouve virtuellement nié (1) en ce que leur indépendance est *médiatisée* par leur rapport réciproque et partant par leur dépendance. Cela fait que l'objet doit se poser dans son existence concrète comme différencié en face de *son* autre objet (2).

(1) *An sich negirt : nié en soi.* Le côté immédiat ou, suivant l'expression du texte, l'*immédiatité* de l'existence de l'objet n'est niée, supprimée qu'*en soi* dans le mécanisme absolu, parce qu'elle n'est niée *pour soi* que dans le *chimisme*, et plus complétement encore dans la *finalité*.

(2) En effet, le rapport réciproque où se trouvent placés les objets est une médiation, et cette médiation est un état de dépendance (*Unselbstständigkeit*) réciproque, où leur indépendance (*Selbstständigkeit*) et par suite l'élément immédiat de leur existence se trouvent niés, supprimés. Cette négation de l'objet et dans l'objet *différencie* l'objet, et le différencie non en face (*gegen*, en face et contre) *un* autre objet, mais en face de *son* autre objet, c'est-à-dire d'un objet qui est virtuellement lui-même, et qu'il veut devenir, ce qui engendre en lui un conflit interne, une tension qui amène précisément le *chimisme*. — La notion subjective, en posant l'identité et la nécessité, ainsi que la totalité de ses moments, a cessé d'être notion subjective, et est devenue l'objet. Le langage ordinaire emploie ce mot pour exprimer, en quelque sorte, toutes choses. Ainsi, l'*être pur* est un objet ; la *réalité*, la *sub-*

b) CHIMISME.

§ CC.

L'objet différencié a une déterminabilité immanente qui constitue sa nature et où il a son existence. Mais en tant que totalité posée de la notion, il contient la contradiction de cette totalité qui est en lui, et de la déterminabilité de son

stance, etc., sont aussi des objets. Mais la conscience irréfléchie a des représentations, et elle n'a pas la notion des choses; et c'est précisément parce qu'elle n'a que des représentations qu'elle confond les notions, et qu'en confondant les notions elle emploie indifféremment le même terme pour désigner des choses différentes. L'*être*, la *substance*, la *cause*, etc., sont des objets, en ce sens qu'ils sont enveloppés dans l'objet; car l'objet *est*, il a une *substance*, une *réalité*, etc.; mais ni l'être en tant qu'être, ni la substance en tant que substance, etc., ne sont l'objet, et ils ne sont des objets que dans l'objet, et après avoir traversé la sphère de la notion subjective ou du sujet. Et ainsi, la chose et les propriétés, le tout et les parties, la substance et les accidents n'ont plus de sens ici, ou, ce qui revient au même, ils se trouvent concentrés dans l'objet. A proprement parler, l'objet n'a ni propriétés ni accidents, parce que les propriétés et les accidents sont séparables de la *chose* et de la *substance*, tandis que dans l'objet ses déterminations particulières se sont réfléchies dans la totalité de l'objet, ou, si l'on veut, elles sont l'objet entier lui-même. On pourrait se représenter l'objet comme un tout composé de parties. Seulement les différences de l'objet ne sont pas de simples parties, mais des totalités, c'est-à-dire elles sont elles-mêmes des objets. La monade de Leibnitz est, comme on l'a déjà fait remarquer, ce qui approche le plus de la notion de l'objet, en ce qu'elle est une unité qui représente l'univers. Mais par cela même qu'elle n'est qu'une unité qui exclut tout autre unité, et qui se concentre exclusivement dans son existence subjective, la monade n'est qu'un produit de la réflexion extérieure, c'est-à-dire de la réflexion qui demeure extérieure à la chose, et qui y demeure extérieure parce qu'elle ne se fait pas, si l'on peut ainsi dire, avec la chose même, et qu'elle combine et réunit empiriquement les éléments dont la chose se compose. Cependant, si l'on considère que les représentations de la monade sont les représentations des objets, et que, par conséquent, ses représentations sont posées en elle par d'autres objets, et que, d'un autre côté, la monade a la faculté de s'agréger à d'autres objets, on verra qu'elle n'est pas cette unité qui exclut toute autre unité, comme l'a représentée

existence. C'est ce qui engendre en lui l'effort pour supprimer la contradiction, et pour rendre son existence adéquate à la notion.

Zusatz. Le chimisme est une catégorie de l'objectivité dont on ne fait pas ordinairement une catégorie spéciale, mais qu'on réunit au mécanisme pour les mettre ensemble, sous la dénomination de *rapports mécaniques*, en regard des *rapports de finalité*. La raison qui conduit à envisager

Leibnitz ; et en la concevant ainsi, on aura une notion plus exacte de l'objet. — Maintenant, l'objet n'est d'abord que l'objet, c'est-à-dire l'objet à l'état immédiat et indéterminé. Mais, par indéterminé, il ne faut point entendre une indétermination absolue, une telle indétermination ne se trouvant pas même dans l'être pur qui passe dans le non-être. L'objet n'est, par conséquent, indéterminé que parce qu'il est une totalité dont les parties sont dans un état d'indifférence et d'indétermination. Or, les parties de l'objet sont essentiellement des objets. Car le sujet lui-même s'est ici absorbé dans l'objet, et il n'est qu'un objet. C'est, en quelque sorte, le moi qui est devenu à lui-même son propre objet, et qui l'est devenu avec toutes ses déterminations, ses facultés et ses rapports. Mais ce n'est là qu'un exemple, car le moi, ou les déterminations logiques du moi appartiennent surtout à la sphère de l'idée ; et ce qu'on a ici, c'est la notion de l'objet, et c'est cette notion qu'il faut s'attacher à saisir. — Ainsi donc, on a une totalité, ou un ensemble d'objets, le monde objectif, dont l'indétermination vient de ce que les objets sont ici à l'état immédiat, et partant dans un état d'indifférence réciproque. Cette indifférence vient elle-même de ce que, n'étant pas médiatisés, les objets ne possèdent pas encore cette unité négative, ce retour sur eux-mêmes qui les spécifie et les individualise. Cela fait qu'ils peuvent être indifféremment unis ou séparés, et qu'ils sont aptes à entrer dans tout rapport, dans toute combinaison et dans tout arrangement. C'est là le moment de la possibilité qui se reproduit ici comme indifférence des objets, ou comme une possibilité qu'ont les objets de devenir d'autres objets et tous les objets. Cependant, cette indifférence et cette indétermination dont chaque objet est marqué, fait que chaque objet a sa détermination hors de lui-même et dans un autre objet, ce qui veut dire qu'un objet n'est lui-même qu'en étant autre que lui-même et par un autre objet, ou, ce qui revient au même, que les objets ne sont tels et ne se maintiennent qu'en se repoussant eux-mêmes, et en se repoussant l'un l'autre. Cette contradiction amène une action réciproque et un rapport identique des objets, la *participation* (*Mittheilung*) par laquelle les objets se mettent en communication

ainsi ces deux sphères il faut la chercher en ce qu'elles ont cela de commun, savoir, que dans l'une comme dans l'autre la notion n'existe qu'*en soi,* tandis qu'elle existe *pour soi* dans la finalité. Elles se distinguent cependant l'une de l'autre d'une manière spéciale en ce que, dans la première, l'objet est d'abord indifférent à tout rapport, tandis que l'objet chimique est essentiellement en rapport avec un autre objet. A mesure que l'objet mécanique se développe, il se

sans se transformer (*ohne übergehen in Entgegengesetzte;* sans passer dans leur contraire). C'est là le rapport ou le *processus mécanique* du monde objectif. La participation est cet élément, cette forme universelle où les objets viennent d'abord coïncider, et qui les pénètre sans les désagréger. Comme exemples de cet élément, on peut citer dans la sphère de l'esprit, les lois, les mœurs, les doctrines ; et dans la sphère de la nature, les mouvements, la chaleur, le magnétisme, etc. Les lois, les mœurs, etc., sont cet élément universel auquel les individus participent, où ils viennent se mettre en rapport, et qui les pénètre à leur insu. Le mouvement, la chaleur, etc., jouent un rôle semblable dans la nature. Ce sont des agents impondérables qui pénètrent les corps et où les corps viennent se rencontrer. Cette participation des objets (au mouvement, par exemple) suppose 1° l'élément ou l'objet *général* auquel ils participent et qu'ils se partagent, et partant la *particularisation* de cet objet dans les objets, et enfin l'*individualisation* de ce même élément dans les objets ; 2° un rapport d'action et de réaction, c'est-à-dire l'action de l'objet général sur les objets particuliers, et la réaction de ces derniers sur lui, ou bien l'action réciproque des objets particuliers par l'intermédiaire de l'objet général ; et enfin, 3° une égalité d'action et de réaction, égalité qui amène la cessation de l'action, et partant le *repos.* Ce sont là les trois moments ou les trois termes du syllogisme du processus mécanique. Au fond, c'est un seul et même mouvement, une seule et même notion qui revêt ces formes diverses et qui se réalise en se répandant, si l'on peut ainsi dire, dans les objets. L'universel, en agissant sur le particulier, le détermine, mais il se particularise et il est déterminé à son tour, et le particulier, en agissant sur l'individuel, amène le même rapport, ce qui fait que l'individuel est l'universel, et l'universel l'individuel, etc., ou que l'objet qui subit l'action, en réagissant, place dans l'autre objet sa propre détermination, et il est l'autre objet, de même que celui-ci, en agissant sur lui, y transportait ses déterminations et était ce même objet. Et ainsi, si les mœurs agissent sur les individus et font les individus, ceux-ci, à leur tour, réagissent sur les mœurs et font les mœurs ; et si la chaleur agit sur les corps, ceux-ci

produit, il est vrai, chez lui des rapports ; mais les rapports réciproques des objets mécaniques ne sont d'abord que des rapports extérieurs, ce qui fait que les objets apparaissent dans leur rapport comme indépendants. C'est ainsi, par exemple, que les corps célestes qui forment notre système solaire sont liés par des rapports de mouvement. Mais le mouvement, en tant qu'unité du temps et de l'espace, ne constitue qu'un rapport extérieur et abstrait, et il apparaît

réagissent sur elle et la modifient. Cependant, l'objet qui a exercé et subi l'action n'est plus l'objet immédiat et indéterminé, mais l'objet médiat et déterminé. Dans cet état, il est à la fois dépendant et indépendant. Il est dépendant, parce qu'il est toujours ouvert à l'action d'un autre objet ; il est indépendant, parce que la réaction produit en lui un retour sur lui-même, retour par lequel il se pose comme individualité vraiment objective, comme individualité qui résiste à un autre objet et qui s'en approprie l'action. C'est là ce que Hégel appelle la contradiction complétement développée (§ CXCIV), parce qu'elle n'est plus la simple contradiction du *positif* et du *négatif*, de la *cause* et de l'*effet*, etc., mais la contradiction qui atteint l'objet tout entier, et qui fait que l'objet est lui-même et tous les objets à la fois. Ce mouvement réfléchi de l'objet sur lui-même est le *centre*. Le mécanisme absolu est le mécanisme des centres. Chaque objet a un centre, et c'est le centre qui fait de lui un objet véritable. Mais, par cela même que les objets sont par un côté dépendants et indéterminés, leur centre n'est qu'un centre contingent et relatif, et qui, partant, suppose un centre absolu, ou, pour mieux dire, leur centre est plutôt une tendance vers le centre qu'un centre véritable ; et cette tendance c'est le centre absolu qui la leur communique, le centre absolu qui est leur essence immanente, et dont ils ne sont qu'accidentellement séparés. Ainsi, l'on a des objets dépendants, contingents et indéterminés, et le centre absolu. Mais le centre absolu n'est tel que parce qu'il est une unité négative, c'est-à-dire parce qu'il y a des objets qui lui sont extérieurs, dont il est le centre, et dans lesquels il se détermine, ce qui veut dire qu'il n'est centre absolu que parce qu'il y a des centres particuliers dans lesquels il se partage, et dont il fait l'unité. Ainsi, la centralité absolue n'est, en réalité, ni le centre absolu, ni le centre particulier, etc., mais un syllogisme dont les termes sont les objets dépendants et indéterminés, les centres particuliers et le centre absolu ; ces trois termes forment trois syllogismes où chaque terme remplit, tour à tour, la fonction de moyen et d'extrême. Le centre absolu réunit d'abord les individus dépendants et les centres particuliers (l'État comme moyen terme entre les individus et les associa-

de telle façon que les corps célestes, liés entre eux par de tels rapports extérieurs, demeureraient ce qu'ils sont, lors même que ces rapports viendraient à cesser. Le rapport chimique se comporte tout autrement. Les objets chimiquement différenciés ne sont ce qu'ils sont que par leur différence, et par cette tendance absolue qui les porte à se compléter les uns dans et par les autres.

§ CCI.

Par conséquent, le processus chimique a pour produit de ses extrêmes, ainsi placés à l'état de tension, l'*être neutre* (1), ce que ces extrêmes sont *en soi*. La notion, l'universel, s'enveloppe par la différence des objets, par leur particularisation, dans l'individualité, le produit, et il

tions, corporations, etc.). Mais le centre particulier est, à son tour, moyen entre les individus et le centre absolu (les associations comme moyen terme entre l'individu et l'État, la terre comme moyen terme entre le corps central et les corps placés à sa surface). Enfin, les individus ou les centres individuels (les individus qui composent une association, les corps placés à la surface de la terre), forment le côté extérieur, la manière d'être extérieure du centre particulier, et, par leurs propriétés, leur activité, leur attraction et leur répulsion, ils rattachent le centre particulier au centre absolu. Par là la centralité est complétement développée. Chaque objet a un centre, et non-seulement a un centre, mais il est lui-même centre, et comme tel il contient en lui la totalité de la notion, ce qui produit en lui une tendance, un effort qui le pousse, non vers un centre, mais à se poser comme centre de tous les objets, ou comme centre absolu, qui, en d'autres termes, le pousse à s'unir et à s'identifier avec tous les objets. L'objet se trouve ainsi *essentiellement différencié*, c'est-à-dire il n'est lui-même qu'en étant essentiellement autre que lui-même, et son indépendance n'est qu'un moment immédiat et abstrait qu'il doit effacer. Par conséquent, la centralité est ici devenue un rapport d'objets placés dans un état réciproque de négation et de tension, et le *mécanisme* a par là disparu dans le *chimisme*.

(1) *Das Neutrale :* l'être, le produit neutre.

ne fait ainsi que s'envelopper en lui-même. Dans ce processus sont aussi contenus les autres syllogismes. L'individualité en tant qu'activité est aussi moyen, comme est également moyen l'universel concret, l'essence des extrêmes à l'état de tension, qui arrive à l'existence dans le produit.

§ CCII.

Le chimisme, en tant que rapport réfléchi de l'objectivité où les objets sont ainsi différenciés, présuppose leur indépendance immédiate. Le processus chimique n'est que le passage alterné (1) d'une forme à l'autre, passage où ces formes demeurent encore extérieures à elles-mêmes. Dans le produit neutre, les propriétés déterminées qui différencient les extrêmes sont supprimées. Ce produit est bien conforme à la notion. Mais comme le principe actif (2) de la différenciation n'existe pas en lui en tant qu'il est revenu à l'état immédiat, le produit neutre est un produit séparable. Mais le principe de la division (3), le principe qui divise le produit neutre en extrêmes différenciés, et qui place les objets indifférents en général dans un état de différenciation et de tension réciproques, ainsi que le pro-

(1) *Das Herüber-und-Hinübergehen.* Littéralement : *le rester en deçà et l'aller au delà*; ce qui veut dire que les objets chimiques oscillent entre ces formes sans atteindre à l'unité de la notion. Ils restent en deçà lorsqu'ils sont à l'état de tension, ils vont au delà dans le produit neutre. Et c'est là aussi ce qui fait qu'ils demeurent extérieurs à eux-mêmes, tel étant l'état d'un objet qui n'atteint pas à l'unité à laquelle il aspire.

(2) *Begeistende : stimulant.*

(3) *Urtheilende Princip : le principe qui juge.* Le jugement qui se reproduit ici comme moment.

cessus en tant que scission avec tension (1) sont en dehors du premier processus (2).

Zusatz. Le processus chimique est un processus encore fini, conditionné. La notion comme telle n'y est d'abord que comme notion intérieure, et n'y arrive pas encore à l'existence comme notion pour soi. Le processus s'éteint dans le produit neutre, et le principe qui vient le raviver se trouve hors de lui.

§ CCIII.

L'extériorité de ces deux processus, c'est-à-dire la réduction des objets différenciés à un produit neutre, et la différenciation des objets indifférents ou neutres où ces objets apparaissent comme indépendants l'un à l'égard de l'autre, cette extériorité montre la finité de ces deux processus, en ce qu'ils passent dans un produit où ils sont supprimés. Mais, d'un autre côté, ce processus montre aussi que le moment immédiat des objets différenciés n'a pas de réalité (3). Par cette négation du moment extérieur et immédiat, où, en tant qu'objet, elle était descendue (4), la notion se trouve posée dans sa liberté et pour soi en face

(1) *Als spannende Trennung.*

(2) C'est-à-dire qu'on n'a plus ici les objets à l'état immédiat comme dans le premier processus, mais qu'on a des objets neutres, des objets où le premier processus a déjà eu lieu.

(3) *Als nichtige darstellt :* le processus *représente* (le moment immédiat de l'objet) *comme chose vaine, qui n'est pas*, puisque ce moment est annulé dans le processus.

(4) *Versenkt : plongée, enfoncée* ; en ce sens que cette *extériorité* et cette *immédiatité* qui, en se reproduisant dans le processus chimique, s'opposent à la fusion complète des objets, constituent comme une dégradation de la notion en tant que notion.

de ce moment; en d'autres termes, elle se trouve posée comme *but*.

Zusatz. Le passage du chimisme au rapport téléologique réside en ceci, que les deux formes du processus chimique se suppriment l'une l'autre (1). Ce qui en résulte c'est l'affranchissement de la notion qui n'existait qu'*en soi* (2) dans les sphères chimique et mécanique, et qui existant maintenant par là comme notion *pour soi*, est le *but* (3).

(1) En effet, le premier processus est supprimé par le second, ou passe dans le second, mais le second revient aussi au premier, par là qu'il ramène l'élément immédiat et indépendant. Mais en même temps le mouvement alterné de ces deux processus fait disparaître le côté extérieur et immédiat des objets, montre, comme il est dit ci-dessus, que ce côté n'a pas de réalité.

(2) En tant que notion.

(3) Il ne faut pas perdre de vue que la notion va se concentrant de plus en plus en elle-même pour atteindre à l'unité et à la simplicité de son existence. Le mécanisme, le chimisme et la téléologie sont les trois degrés qui préparent et amènent cet état. Dans le mécanisme, la notion s'élève jusqu'au centre et aux rapports de centralité, et par le développement de ces rapports elle engendre dans l'objet cette différence et cette tension qui constituent le chimisme. Le processus chimique, en développant et en réalisant cette tension, élève la notion à la finalité. Le point de départ — la présupposition — du chimisme consiste, comme on l'a vu § CXICX, dans la présence d'objets immédiats, distincts et en même temps virtuellement identiques. Cette identité virtuelle ou cette tension suppose un principe commun qui est les deux objets sans être aucun d'eux en particulier; c'est-à-dire elle suppose un principe neutre, mais un principe qui ici n'est qu'un principe abstrait ou la possibilité de leur unité. Tels sont, par exemple, l'eau dans la nature, les signes en général, et plus particulièrement le langage dans les choses de l'esprit, autant que cette catégorie trouve son application dans l'esprit. Avec cette réserve, le rapport des sexes, l'amour, l'amitié rentrent aussi dans cette catégorie. Lorsque ce principe agit sur les objets chimiques, leur unité virtuelle se réalise, passe de la possibilité à l'acte; mais par cela même, l'état de tension où ces objets se trouvaient est annulé. Ce qui sort, par conséquent, de ce premier degré du processus chimique est un produit neutre, c'est-à-dire un produit où les extrêmes ne sont plus des objets distincts, et où ils ont perdu avec leur tension les propriétés qu'ils possédaient, mais où ils gardent cependant leur aptitude à revenir à leur état d'indépen-

c) TÉLÉOLOGIE.

§ CCIV.

Le but est la notion qui a atteint à sa libre existence, qui est pour soi par la négation de l'objectivité immédiate. Il est déterminé comme but subjectif, parce que cette négation n'est d'abord qu'une négation abstraite (1), ce qui fait

dance et de tension. Cela fait que ce produit est une unité formelle, et non une unité qui contient et exprime l'unité de la notion. En d'autres termes, ce qui fait l'imperfection et la finité du produit neutre c'est que son activité est neutralisée, c'est-à-dire que cette unité négative, ou cette activité du principe qui a amené la combinaison des extrêmes, a cessé d'agir et n'existe plus dans ce produit, de telle sorte que le processus chimique se trouve arrêté dans le produit neutre, et que celui-ci ne saurait le continuer ou le recommencer. Cependant, par cela même que le produit neutre n'est pas la vraie et complète unité, cette unité, c'est-à-dire le principe commun et identique des extrêmes, est séparé de lui, et il lui est extérieur. Mais, d'un autre côté, tout en constituant une existence distincte, ce principe a un rapport avec lui, puisque c'est ce principe qui a rapproché les extrêmes, et qui les a unis dans le produit neutre. Or, l'action qu'exerce maintenant ce principe sur les objets est une action opposée à celle qu'il y exerçait d'abord. Là il les unissait, ici il les sépare de nouveau, et il les sépare pour les replacer d'abord dans leur état d'indépendance et de tension. Cependant, les objets qui sortent de leur état neutre pour revenir à leur liberté ne sont plus les objets tels qu'ils existaient primitivement, mais des objets qui se sont unis à d'autres objets, et qui s'en séparent pour former des combinaisons nouvelles. Ce qui se trouve posé au fond de ce processus, de ce mouvement de composition, de décomposition et de recomposition, c'est l'objectivité absolue, ou l'unité de la notion dans sa forme objective. L'objet s'unit à tous les objets, et cette union repose sur l'unité de la notion qui, en partant de l'identité abstraite et possible des objets (état de tension), réalise d'abord cette identité dans le produit neutre, et qui, en supprimant le produit neutre, réalise l'objectivité absolue. Cette identification et cette fusion des objets a pour résultat d'y supprimer toute extériorité, et de faire qu'il n'y ait plus d'objet étranger et extérieur à un autre objet. Or, la notion qui est arrivée à ce degré, c'est-à-dire qui a soumis tous les objets à sa force et à son activité absolue, c'est le *but*.

(1) C'est-à-dire qu'elle n'est pas la négation de la négation qui a lieu par la réalisation du but.

qu'il se trouve d'abord en face du monde objectif. Mais cette subjectivité du but est une détermination exclusive à l'égard de la totalité de la notion, et cela pour le but lui-même, par là que toute déterminabilité se trouve posée en lui comme supprimée. Par conséquent, l'objet présupposé est une réalité qui n'a pas d'être pour lui. C'est le but lui-même qui, dans cette contradiction de son identité avec lui-même, et de la négation et de l'opposition qui sont posées en lui, supprime l'opposition; c'est son activité qui nie l'opposition de façon à l'identifier avec lui. C'est là la réalisation du but, réalisation où le but, en se séparant de son moment subjectif, en s'objectivant, efface la différence de ces deux moments, et ne fait ainsi que rentrer en lui-même et se conserver.

REMARQUE.

A ceux qui considèrent la notion de finalité comme superflue il faut rappeler la doctrine suivant laquelle la finalité est la *notion de la raison* (1), et qui l'oppose à l'universel abstrait de l'entendement où le particulier n'est pas dans l'universel, mais il est dans un simple rapport de subordination avec lui (2). — Il faut remarquer aussi que la distinction de la cause *finale* et de la cause purement *efficiente,* c'est-à-dire de ce qu'on entend généralement par cause, est de la plus haute importance. La cause appartient

(1) *Vernunftbegriff.*

(2) Le texte dit : *sich nur subsumirende auf das Besondere bezieht* : il (l'universel, ou général) se met en rapport avec le particulier par un simple rapport de *subsomption*, ce qui constitue un rapport extérieur en ce que l'universel se borne à prendre et à placer sous lui un terme qu'il trouve devant lui, et qui lui est donné.

à la nécessité encore enveloppée, à la nécessité aveugle. Elle apparaît, par conséquent, comme passant dans son contraire, et comme perdant dans ce passage sa nature originaire. Ce n'est qu'*en soi*, ou *pour nous* que la cause est cause véritable dans l'effet, et qu'elle y revient sur elle-même. Le but, au contraire, est posé comme renfermant en lui-même la déterminabilité, ou ce qui dans la cause apparaît encore comme un élément extérieur, c'est-à-dire comme effet, de telle façon que le but dans son activité ne passe pas dans un autre terme, mais il se conserve, c'est-à-dire il ne produit que lui-même, et il est à la fin ce qu'il était au commencement; et c'est en se conservant ainsi qu'il est l'être vraiment originaire. La pensée spéculative peut seule saisir la finalité, de même qu'elle peut seule saisir la notion qui elle aussi contient dans l'unité et l'idéalité de ses déterminations le jugement ou la négation, l'opposition du subjectif et de l'objectif, et la fait disparaître.

Dans la notion du but il ne faut pas penser aussi, ou pour mieux dire, seulement, la forme sous laquelle le but se produit dans la conscience comme une détermination qui est dans la représentation (1). Avec la notion de la finalité intérieure, Kant a ramené la science sur le terrain de l'idée en général et de l'idée de la vie en particulier. La vie, telle que la conçoit Aristote, contient déjà la finalité intérieure, et elle s'élève bien au-dessus de la téléologie moderne qui n'a devant ses yeux que la téléologie extérieure et finie. Les besoins, les désirs sont les exemples les plus fa-

(1) Parce que la pensée représentative ne saurait saisir le but dans son unité.

miliers du but. Ce sont des contradictions senties, et qui ont lieu dans la sphère du sujet vivant, et où se produit l'activité qui nie la négation qui est déjà dans la simple subjectivité. La satisfaction rétablit la paix entre le sujet et l'objet, en faisant que l'objet qui, par suite de cette position exclusive elle-même où il se trouve placé, dans la contradiction qui existe encore (le besoin), se tient comme au delà de la limite, est supprimé par son union avec le sujet. — Ceux qui parlent tant de l'impossibilité de franchir les limites du fini, ou celles qui séparent le sujet et l'objet ont dans tout désir (1) l'exemple du contraire. Le désir est, pour ainsi dire, la certitude que le sujet n'est qu'un moment exclusif et qui n'a point de vérité, et que l'objet, à son tour, n'en a pas plus que le sujet. Et il réalise de plus cette certitude en supprimant l'opposition et la finité du sujet et de l'objet qui, pour ainsi dire, ne veulent rester l'un que sujet, et l'autre qu'objet.

A l'égard de l'activité du but on peut aussi faire remarquer que dans le syllogisme qui s'accomplit en lui, et où le but s'enveloppe en lui-même par le moyen de sa réalisation, a nécessairement lieu la négation des termes. C'est précisément la négation dont il vient d'être question, c'est-à-dire de la subjectivité aussi bien que de l'objectivité immédiate — le moyen et l'objet présupposé. — C'est la même négation qui a lieu dans l'élévation de l'esprit à Dieu à l'égard des choses contingentes du monde, ainsi qu'à l'égard de sa propre subjectivité. C'est, comme on l'a rappelé dans l'*Introduction*, et au § CXCII, le moment qu'on

(1) *Trieb*. désir, inclination, tendance.

néglige et qu'on écarte dans la forme que le syllogisme de l'entendement donne à cette élévation dans les preuves de l'existence de Dieu.

§ CCV.

Le rapport téléologique est d'abord, en tant que rapport immédiat, une conformité extérieure des choses avec le but, et la notion est posée en face d'un objet présupposé. Le but est, par conséquent, un but fini, en partie par son contenu, en partie parce que pour se réaliser il a besoin d'une condition extérieure, d'un objet qu'il a devant lui et qui lui fournit le matériel de sa réalisation. La détermination de lui-même n'est par conséquent ici qu'une détermination *formelle*. De plus, dans cet état immédiat, le *particulier*, qui, en tant que détermination de la forme, est la subjectivité du but, et en tant que se réfléchissant sur lui-même, est le contenu, apparaît comme se différenciant de la totalité de la forme, c'est-à-dire de la subjectivité *en soi*, ou de la notion même du but (1). C'est cette différence qui fait la finité du but au dedans de lui-même. Le contenu est par là aussi bien limité, contingent, et extérieur au but,

(1) Si l'on considère le but dans son moment immédiat, c'est-à-dire, si l'on sépare le but de l'objet ou de la chose dont il est le but, ou, ce qui revient au même, si l'on s'arrête au but subjectif et qu'on considère ce but comme une simple forme subjective extérieure à l'objet (ainsi que se l'est représenté Kant, et qu'on se le représente ordinairement), on aura d'un côté la forme subjective, c'est-à-dire une détermination *particulière*, et de l'autre le contenu de cette même forme, c'est-à-dire une autre détermination *particulière*, et ces déterminations différeront de la totalité même de la forme subjective, qui, en soi ou virtuellement, contient la totalité de la notion, c'est-à-dire la notion d'un but absolu. C'est cette différence ou séparation de l'élément subjectif et de l'élément objectif qui constitue le moment de la finité du but.

que l'objet est lui-même un objet limité, et simplement posé en face du but.

Zusatz. Lorsqu'on parle du but on n'a généralement devant les yeux que la finalité finie. D'après cette manière de considérer la finalité, les choses ne porteraient pas avec elles leur propre détermination, mais elles ne seraient que des moyens employés pour réaliser un but qui est hors d'elles. C'est là, au fond, le point de vue *utilitaire* qui a joué autrefois un grand rôle dans la science, mais qui est maintenant tombé en discrédit, car on a reconnu qu'il est insuffisant pour expliquer la vraie nature des choses. Sans doute, il faut accorder une réalité aux choses finies, par cela même qu'on les considère comme ne constituant pas la plus haute réalité, et comme s'élevant au-dessus d'elles-mêmes par une nécessité qui leur est inhérente. Car cette négation des choses finies est leur propre dialectique, et pour saisir cette dialectique, il faut commencer par se placer au sein de leur réalité positive. Pour ce qui concerne cet autre point de vue qui se produit dans la considération de la finalité, à savoir, ces intentions bienveillantes qui, dans la nature, manifesteraient la sagesse divine, il faut remarquer que, par la recherche de ces fins vis-à-vis desquelles les choses ne sont que des moyens, on ne s'élève pas, d'une part, au-dessus du fini, et, de l'autre, on tombe facilement dans des réflexions superficielles, comme, par exemple, que non-seulement la vigne est faite pour l'homme, mais que le liége a été destiné à fournir des bouchons. Autrefois on écrivait des livres entiers dans ce sens, et l'on pourra aisément voir que par ce moyen on n'avance ni les vrais intérêts de la religion ni ceux de la

science. La finalité extérieure précède immédiatement l'*Idée*; mais il arrive souvent que ce qui approche le plus d'une chose est ce qui s'en éloigne le plus.

§ CCVI.

Le rapport téléologique forme un syllogisme dans lequel le but subjectif est uni à l'objet qui lui est extérieur par un moyen terme qui fait leur unité. Ce moyen terme c'est l'*activité conforme au but* (1), qui s'empare immédiatement de l'objet comme d'un moyen et le subordonne au but (2).

Zusatz. Le développement de la finalité dans son élévation à l'Idée parcourt trois degrés, c'est-à-dire la finalité est d'abord finalité subjective, puis finalité qui se réalise, et enfin finalité réalisée. — Nous avons d'abord la finalité subjective qui, en tant que notion pour soi, contient déjà la totalité de ces moments. Le premier de ce moment c'est l'universel identique avec soi, c'est, pour ainsi dire, la première eau à l'état neutre, où tout est enveloppé, et où rien n'est encore séparé. Le second moment contient la particularisation de l'universel, par laquelle celui-ci se donne un contenu déterminé. Mais comme ce contenu particulier a été posé par l'activité de l'universel, celui-ci revient par ce contenu sur lui-même et rentre dans son unité. C'est ainsi que, lorsque nous nous proposons un but, nous disons que *nous nous décidons à quelque chose*, et en

(1) *Zweckmässige Thätigkeit*. Le but est essentiellement actif, ce qui fait qu'il s'empare immédiatement de l'objet.

(2) Il faut distinguer le *Mitte*, moyen terme, et le *Mittel*, moyen.

disant cela nous nous considérons comme dans un état de possibilité, et comme ouverts, si l'on peut ainsi dire, à telle ou telle détermination. Mais cette expression veut dire ensuite qu'en nous décidant nous (le sujet) sortons de notre état intérieur, et nous nous mettons en rapport avec l'objet. C'est là ce qui amène le développement ultérieur de l'activité finale, qui, partant de la fin purement subjective, se tourne vers le dehors (s'objective).

§ CCVII.

1) Le but subjectif est le syllogisme où la notion générale (1) s'unit par le particulier à l'individuel, de telle façon qu'il partage (2) ce dernier en tant qu'il constitue la détermination de soi-même (3); c'est-à-dire que, d'une part, il particularise cette notion encore indéterminée et en fait un contenu déterminé, et qu'il pose aussi l'opposition du sujet et de l'objet; et que, d'autre part, il y revient sur lui-même (4), par là qu'en comparant la subjectivité de la notion présupposée vis-à-vis de l'objectivité avec la totalité qu'il enveloppe (5) il la détermine

(1) Du but.

(2) *Urtheilt : juge.* Le but en se réalisant *juge*, c'est-à-dire distingue, sépare les éléments qui entrent dans sa réalisation, et qui le font ce qu'il est dans sa réalité.

(3) Le texte a : en tant qu'il est *la détermination de soi-même* (*als die Selbstbestimmung*). Le but subjectif partage l'individuel, ou l'individualité, comme a le texte; cela revient à dire que dans le but subjectif l'individualité du but est un moment, un terme du syllogisme, et que cette individualité, en se déterminant pour réaliser le but, particularise et détermine la notion générale et indéterminée du but, etc., ainsi que c'est dit dans ce qui suit.

(4) *Die Rückkehr in sich ist : est le retour sur soi.*

(5) *Mit der in sich zusammengeschlossenen Totalität :* avec la totalité enveloppée, renfermée ensemble en soi, c'est-à-dire en lui, but subjectif.

comme incomplète (1), ce qui fait qu'il se tourne vers le dehors (2).

§ CCVIII.

2) Cette activité tournée vers le dehors se met d'abord en rapport comme individualité (individualité qui dans le but subjectif est identique avec la particularité où, outre le contenu, est comprise aussi l'objectivité extérieure) (3) d'une façon immédiate avec l'objet, et s'en empare comme d'un moyen (4). C'est la notion qui est cette puissance immédiate, parce qu'elle est cette négativité identique avec elle-même, où l'être de l'objet n'est qu'un moment. — Le moyen terme entier est maintenant cette puissance de la

(1) Il (le but subjectif) non-seulement *reconnaît*, mais *détermine* la subjectivité telle qu'elle est ici, comme incomplète (*ein Mangelhaftes :* comme une chose où il y a un manque).

(2) Le but subjectif se tourne vers le dehors (*nach Aussen kehrt*), c'est-à-dire commence à s'objectiver, à devenir but objectif, à se réaliser d'une façon concrète, parce qu'il y a virtuellement en lui plus qu'il n'y a dans la subjectivité présupposée en face de l'objectivité, ou, si l'on veut, du sujet en en face de l'objet. Car le but subjectif contient *virtuellement* la totalité du but, le but complétement réalisé, tandis que la subjectivité, en tant que simple subjectivité de la notion, n'est qu'un moment du but, et un moment qui n'est pas adéquat à son objet. C'est ce qui fait que le but, tout en déterminant cette subjectivité, la détermine comme inadéquate, et par là se sépare en même temps d'elle, et se tourne vers le dehors. Ce qui constitue un retour du but sur lui-même, ce retour où le but s'affranchit de sa forme purement subjective, et commence à s'objectiver.

(3) Dans le but subjectif, qu'on peut aussi appeler notion *virtuelle* du but, ou, suivant le langage strictement hégélien, *notion* du but, l'individualité du but, en se déterminant, se particularise, et c'est en ce sens que le particulier est identique avec l'individuel. Cette particularisation du but fait son contenu, et en même temps elle se lie à un objet extérieur, comme elle peut s'y lier dans le but subjectif. En me décidant subjectivement suivant une fin, je me décide aussi objectivement.

(4) *Mittel*, moyen, instrument, qu'il faut distinguer de *Mitte*, moyen terme.

notion en tant qu'activité avec laquelle l'objet se trouve immédiatement uni comme moyen, et à laquelle il est soumis.

REMARQUE.

Dans la finalité finie le moyen terme se brise en deux moments extérieurs l'un à l'autre, l'activité et l'objet qui sert de moyen. Le rapport du but, en tant que puissance, avec l'objet et la subordination de l'objet au but ont lieu d'une façon immédiate (c'est la première prémisse du syllogisme), par là que l'objet est posé dans la notion, en tant qu'idéalité qui est pour soi, comme n'ayant pas en lui-même de réalité. Ce rapport ou cette première prémisse devient elle-même le moyen terme, qui contient en même temps le syllogisme, par là que par ce rapport le but unit son activité, où il est contenu et où il domine (1), avec l'objet.

Zusatz. La réalisation du but implique des médiations. Mais il est aussi nécessaire qu'il se réalise d'une façon immédiate. Le but s'empare immédiatement de l'objet, parce qu'il est la puissance qui domine l'objet, parce qu'il contient la particularité et dans celle-ci contient aussi l'objet. — L'être vivant a un corps ; l'âme s'en empare, et elle s'y objective immédiatement. Mais ce n'est pas sans travail que l'âme elle-même fait de son corps un moyen. L'homme doit d'abord, pour ainsi dire, prendre possession de son corps, pour que celui-ci puisse devenir l'instrument de l'âme.

(1) On ne saurait séparer le but de son activité, car le but n'est but qu'autant qu'il est but actif. Le but est donc contenu dans son activité. Mais c'est par cette activité qu'il domine et qu'il se réalise.

§ CCIX.

3) L'activité du but, ainsi que son moyen, sont encore dirigés vers le dehors, parce que le but n'est pas encore identique avec l'objet. Par conséquent, il doit encore s'unir par des médiations avec lui. Dans cette seconde prémisse le moyen est, en tant qu'objet, dans un rapport immédiat avec l'autre extrême du syllogisme, avec l'objectivité en tant que présupposée, — le matériel (1). Ce rapport est la sphère du mécanisme et du chimisme qui maintenant sont les instruments du but, et dont le but constitue la vérité et la notion dans sa liberté. Que le but subjectif, en tant que puissance qui engendre ces processus (2), où les objets entrent en collision et s'absorbent les uns les autres, tout en se tenant hors d'eux, s'y conserve (3), c'est là la *ruse* de la raison.

Zusatz. La raison est aussi rusée que puissante. Sa ruse consiste surtout dans cette activité médiatrice qui, pendant qu'elle laisse les objets agir les uns sur les autres et s'user dans leur frottement réciproque conformément à leur nature sans intervenir d'une façon immédiate dans

(1) Parce qu'ici le moyen est l'objet où le but s'est déjà réalisé, mais réalisé d'une façon limitée, finie. Cet objet et, par suite, le but lui-même sont en présence d'une objectivité présupposée, c'est-à-dire d'une objectivité où le but continue à se réaliser, et qui constitue comme un matériel préparé d'avance pour sa réalisation.

(2) *Als die Macht dieser Processe : comme puissance de ces processus.*

(3) *Sich selbst (die Macht) ausser ihnen hält, und das in ihnen sich erhaltende ist :* elle (la puissance) se tient hors d'eux (les processus) et c'est ce qui se conserve, se maintient en eux. Hégel dit que cette puissance est le but subjectif. Par but subjectif il ne faut pas entendre ici le but subjectif tel que le but est à son point de départ, mais le but subjectif réalisé.

ce processus, elle ne fait en même temps qu'accomplir ses fins. On peut dire en ce sens que la Providence divine est vis-à-vis du monde et des événements qui s'y passent la ruse absolue. Dieu accorde aux hommes de satisfaire leurs passions et leurs intérêts particuliers, et ce qui se trouve réalisé par là ce sont ses desseins, qui ne sont pas les desseins de ceux dont il se sert pour les accomplir.

§ CCX.

Le but réalisé est ainsi l'unité réalisée du sujet et de l'objet. Mais cette unité est essentiellement ainsi déterminée qu'il n'y a de neutralisé et de supprimé dans le sujet et dans l'objet que leur côté exclusif, et que l'objet est maintenant soumis et adéquat au but, en tant que libre notion, et par suite à sa puissance. Le but se conserve contre et dans l'objet parce qu'il n'est pas seulement le sujet exclusif, le particulier, mais l'universel concret, l'identité du sujet et de l'objet. Cet universel, en tant qu'il se réfléchit sur lui-même, est le contenu qui demeure le même à travers les trois termes du syllogisme et leur mouvement.

§ CCXI.

Mais dans la finalité finie le but, même réalisé, est un terme brisé, comme l'étaient le moyen terme et le but à son commencement (§ CCVIII). Par conséquent, ce qui s'y réalise c'est seulement une forme posée extérieurement dans une matière donnée (1), forme qui par suite du con-

(1) *Vorgefundenen : trouvée devant soi* comme existant déjà : c'est-à-dire une matière que le but, en tant que forme, trouve devant lui, et à laquelle il s'unit.

tenu limité du but est elle aussi une détermination contingente. Par conséquent encore, le but atteint est un objet qui sert à son tour de moyen ou de matériel pour d'autres buts, et ainsi à l'infini.

§ CCXII.

Cependant ce qu'accomplit virtuellement le but en se réalisant (1) c'est la suppression de la subjectivité exclusive et de l'apparence de l'indépendance de l'objet vis-à-vis du sujet. En s'emparant du moyen la notion se pose comme essence en soi de l'objet. Dans les processus mécanique et chimique s'est déjà, pour ainsi dire, virtuellement évanouie l'indépendance de l'objet, et dans leur développement sous l'action du but disparaît l'apparence de cette indépendance, de cette position négative à l'égard de la notion. Et si le but accompli n'est déterminé que comme moyen et matériel, c'est que l'objet y est déjà posé comme un moment qui n'a point de réalité (2). Par là se trouve aussi effacée l'opposition du contenu et de la forme. Le but, en s'enveloppant en lui-même par la suppression des déterminations de la forme, a posé la forme comme identique avec elle-même et partant comme contenu, de telle façon que la notion en tant qu'activité de la forme n'a qu'elle-même pour contenu. Ainsi ce qu'était la notion de ce processus, savoir, l'unité en soi du sujet et de l'objet, se trouve maintenant posé par ce processus comme notion qui est pour soi : c'est là l'*Idée*.

(1) *Im dem Realisiren* : c'est-à-dire pendant qu'il se réalise dans ce mouvement, dans cette série indéfinie de buts finis réalisés.

(2) *An sich nichtiges, nur ideelles : en soi n'étant pas, n'étant qu'un objet idéal,* — c'est-à-dire un moment subordonné de l'idée.

Zusatz. La finité du but consiste en ce que dans sa réalisation le matériel qu'on y emploie comme moyen n'y vient, et n'y est approprié que du dehors. Mais dans le fait l'objet est déjà en soi la notion, et celle-ci en se réalisant comme but dans l'objet ne fait que manifester sa propre nature interne (1). L'objectivité n'est, pour ainsi dire, que l'enveloppe sous laquelle se cache la notion. Que le but soit véritablement réalisé, c'est ce qu'on ne saurait voir dans les choses finies. La réalisation du but infini fait disparaître cette illusion qui nous fait croire qu'il n'est pas encore réalisé. Le bien, le bien absolu se réalise éternellement dans le monde, et le résultat est qu'il est déjà réalisé en et pour soi, et qu'il n'a pas besoin de nous attendre pour se réaliser. C'est cependant dans cette illusion que nous vivons, c'est elle qui est le mobile de nos actions et qui nous fait prendre un intérêt aux choses de ce monde. C'est l'idée elle-même qui dans son processus se crée cette illusion, qui se pose son contraire, et son activité consiste à faire disparaître cette illusion. C'est seulement de cette erreur que sort la vérité, et c'est là aussi que réside la conciliation de la vérité avec l'erreur et la finité. Le contraire, ou l'erreur, en tant que supprimé, est lui-même un moment nécessaire de la vérité, qui n'est qu'autant qu'elle engendre elle-même et pour elle-même ce résultat (2).

(1) *Ist nur die Manifestation seines eignen Innern* : est seulement la manifestation de son propre intérieur. Puisque l'objet est fait pour le but, ou est déjà en soi le but, comme dit le texte, la notion en s'emparant de l'objet réalise, manifeste *son intérieur*, c'est-à-dire sa virtualité.

(2) Le but ou la finalité est la notion qui est arrivée à la limite extrême du monde objectif. Toutes les affirmations relatives à la cause, à la substance, au mécanisme, etc., reposent sur la notion absolue de cause, de sub-

stance, etc. Il en est de même du but. Et lorsqu'on dit que les choses ont un but, on veut dire qu'outre qu'elles sont soumises à des rapports de substance, de causalité, etc., elles sont soumises à une finalité absolue. Le centre produit dans l'objet mécanique une tendance à l'unité. Le chimisme réalise cette tendance par l'amalgame et la fusion des objets ; mais il est, lui aussi, plutôt une aspiration vers l'unité que l'unité véritable. Comme on l'a vu, le processus chimique ne saurait affranchir l'objet de toute condition extérieure. Le phénomène chimique a besoin d'une sollicitation extérieure pour se produire ; il ne donne qu'un produit neutre, et lorsqu'il cesse il ne saurait recommencer, se rallumer, suivant l'expression de Hégel ; ce qui prouve que le principe de son unité, ou, pour mieux dire, de l'unité de l'objet est hors et au-dessus de lui. Ce principe est le *but*. Vis-à-vis du but, les objets mécaniques et chimiques ne sont que des moyens, des moyens qui sont faits pour le but, et dont celui-ci s'empare pour se réaliser. On place ordinairement le monde mécanique et chimique et la finalité l'un en face de l'autre sans les expliquer, ou bien on explique les choses tantôt par ce qu'on appelle causes mécaniques, et tantôt par les causes finales. Mais le monde mécanique et la finalité existent, et de plus ils sont en rapport, et l'essentiel est de savoir quel est ce rapport. « Leur existence, dit Hégel (*Grande Logique*), n'est pas la mesure du vrai, mais c'est bien plutôt le vrai qui est le critérium, qui doit déterminer laquelle de ces deux existences fait la vérité de l'autre. Car, de même qu'il y a dans l'entendement plusieurs degrés, de même il y a dans le monde objectif différents degrés qui, considérés séparément, n'offrent qu'une réalité limitée, incomplète et phénoménale. De ce que le monde mécanique et la finalité *sont* tous les deux, il ne suit pas qu'ils ont tous les deux la même réalité ; et, comme ils sont opposés, la première question est de savoir lequel des deux contient la vérité. Mais comme ils sont tous les deux, une question plus précise et plus haute est de savoir s'il n'y a pas un *troisième principe qui fait la vérité de tous les deux*, ou bien, si *ce n'est pas l'un d'eux qui fait la vérité de l'autre.* Or, c'est la finalité qui s'est produite ici comme vérité du mécanisme et du chimisme. » On rattache en général la finalité à un entendement et à une volonté absolus, ou à un être doué de ces attributs, et qui serait séparé des choses dont il est la fin, — à un principe *extramundanum*. Mais d'abord, en se représentant ainsi la finalité, on n'a pas la finalité, mais la finalité combinée avec des déterminations — l'entendement, la volonté, etc. — qui n'appartiennent pas à cette sphère de la notion. Et il ne faut pas oublier que la méthode consiste à saisir chaque idée à sa place, dans ses rapports et dans ses différences, et non à prendre et à mêler les idées au hasard, ou à y introduire arbitrairement des données expérimentales et psychologiques, comme on le fait ici. Ainsi, en plaçant dans la finalité la volonté absolue, non seulement on y introduit un élément étranger qui appartient à une autre sphère de la notion, ou qui est emprunté aux rapports de la conscience et de la volonté finies, rapports qu'on transporte

d'une manière vague, arbitraire et superficielle dans la finalité, mais on annule la finalité elle-même. Car si la volonté absolue est l'arbitraire absolu, la volonté est ce qu'il y a de plus opposé à la finalité; si elle est, au contraire, une volonté rationnelle et immuable, une telle volonté agit d'après des fins; ce qui veut dire, en réalité, qu'elle agit d'après des idées, et que parmi ces idées il y a la finalité; ou, pour parler avec plus de précision, que la finalité est une déterminabilité ou un moment, non de la volonté absolue, mais de l'absolue existence. Et, en effet, lorsqu'on dit que l'absolu en Dieu est ou l'être, ou la substance, ou la cause, ou le bien, ou la fin, etc., on veut dire que Dieu est toutes ces choses, et en même temps qu'il est autre en tant qu'être, autre en tant que substance, et autre en tant que finalité. Or, c'est précisément cette idée ou cette détermination de l'absolu qu'il s'agit de déterminer ici. — Pour ce qui concerne cette manière de se représenter le but comme séparé de l'objet, ou des choses dont il est le but, on fera remarquer qu'un tel but n'est qu'une abstraction, et que si on se le représente ainsi, c'est qu'on ne saisit pas la finalité dans l'ensemble et l'unité de ses moments. Le but doit essentiellement se réaliser, et il doit se réaliser non hors des choses, mais dans les choses dont il est le but. Et les choses doivent à leur tour se réaliser conformément au but, c'est-à-dire, elles doivent être en se réalisant ce que le but les fait être. Et lorsqu'on place par une séparation violente et arbitraire le but d'un côté et les choses de l'autre, et qu'on considère celles-ci comme de simples moyens, on oublie que les moyens sont des moyens nécessaires, et les moyens du but, et que ce n'est que le but qui se réalise, et qui peut se réaliser dans les moyens.—Voici maintenant les traits principaux de la déduction hégélienne. Le but, tel qu'il est sorti de l'unité chimique du monde objectif, est but immédiat, intérieur et subjectif. Sous cette forme, il n'est d'abord que le but à l'état indéterminé et d'indifférence, ou, si l'on veut, il n'est que le but. Mais le but est essentiellement actif et il doit se réaliser. Par conséquent, dans la notion du but subjectif se produisent immédiatement la tendance et le besoin de se réaliser. Ainsi, le but subjectif est déjà lui-même un syllogisme. Car on a le but, l'impulsion qui le porte à se réaliser ou à se *déterminer*, et l'objectivité encore indéterminée — l'universel abstrait — où il doit se réaliser. C'est là le premier syllogisme, ou le syllogisme formel et subjectif. Mais le but doit se réaliser, c'est-à-dire doit s'objectiver, car c'est là sa notion. Le but subjectif se tourne, par conséquent, vers le dehors, c'est-à-dire vers l'objet, et s'en empare — individualisation du but. — L'objet apparaît d'abord comme constituant une existence propre et indépendante du but (c'est le monde mécanique et chimique), et en même temps comme étant en rapport avec lui, et comme devant servir à sa réalisation. Et ainsi l'objet est une *présupposition* du but. Mais comme ici on n'a encore que les éléments immédiats de sa réalisation, que le but n'a pas encore façonné le monde objectif et ne se l'est pas encore approprié, l'objet n'est d'abord qu'un *moyen*. Le but subjectif est déjà en

soi la notion entière du but, puisqu'il contient les trois moments du but. Mais le but a besoin d'un moyen, et c'est là ce qui fait sa finité. Ici le but apparaît comme constituant la forme, et l'objet comme constituant la matière où et par laquelle le but doit se réaliser. On a par conséquent trois termes : le but, le moyen et l'objet, ou la matière où le but doit se réaliser. Le moyen est ici, en même temps, le moyen terme du syllogisme, puisque c'est lui qui fait passer le but de son état subjectif à son état objectif. Cependant le moyen n'est plus ici un moyen terme abstrait et immédiat, mais un moyen dont le but s'est déjà emparé et qu'il a marqué de son empreinte. Ce n'est plus le marbre, mais le marbre qui est devenu statue ; ce n'est plus le principe humide à l'état neutre et inorganique, mais c'est le principe humide qui a été façonné par le but, et qui est devenu sang, chyle, etc. Par conséquent, le moyen terme n'est plus ici, comme dans le premier syllogisme, un terme abstrait et immédiat, mais un terme concret et médiat, où le but s'est déjà réalisé. De plus, il est *en soi* le syllogisme entier, en ce qu'il contient, d'une part, le but et l'activité du but, et de l'autre, l'objet où le but doit se réaliser par son intermédiaire. Cependant, les trois termes du syllogisme n'ont pas encore atteint à leur parfaite identification, et, par conséquent, le but réalisé n'est encore qu'un but fini. Et, en effet, bien que le but ait agi sur l'objet et qu'il l'ait transformé en moyen, celui-ci, par cela même qu'il est un moyen, tout en s'adaptant au but, conserve une partie de ses déterminations propres ; et, d'un autre côté, bien que ce moyen ait mis le but en rapport avec le monde objectif, celui-ci, par cela même qu'il n'est uni au but que par un moyen fini, demeure, lui aussi, indépendant du but. Par conséquent, le produit qui sort de ce rapport est un produit fini quant à la forme, et, quant au contenu, un produit où se trouvent réunis le but et l'objet, mais seulement d'une manière incomplète et extérieure. Et cependant il faut que le but se réalise, car rien ne saurait résister à son action. Cela fait qu'il s'empare de ce produit, et qu'il l'emploie comme un nouveau moyen pour agir sur le monde objectif. Mais comme les conditions au milieu et en vertu desquelles s'exerce son activité sont les mêmes, le second produit offrira les mêmes caractères, ce qui amènera un nouveau développement du but, lequel donnera le même résultat, et ainsi à l'infini ; de telle sorte qu'on aura une série de termes dont chacun sera, tour à tour, moyen et produit, sans contenir la complète réalisation du but. Cependant, ce mouvement indéfini de la finalité, qui est le progrès de la fausse infinité, cache et pose la finalité absolue. Et, en effet, ce mouvement indéfini par lequel le but s'empare successivement des différents objets, prouve, d'une part, que l'objet ne saurait résister à son action, et, suivant l'expression hégélienne, qu'il n'a pas d'être vis-à-vis de lui ; et, d'autre part, qu'il est prédisposé et qu'il existe en vue de lui. Ce qui veut dire que l'objet contient virtuellement le but, et réciproquement, ou bien encore que le but, l'objet et le moyen, soit qu'on les considère dans leur rapport, soit qu'on les considère chacun

C.

IDÉE.

§ CCXIII.

L'idée est le vrai en et pour soi, l'unité absolue de la notion et de l'objectivité. Son contenu idéal n'est rien autre chose que la notion dans ses déterminations. Son contenu réel n'est que la représentation d'elle-même (1), représentation qu'elle se donne à elle-même sous forme d'existence extérieure, et c'est en enveloppant cette forme dans son idéalité, dans sa puissance, qu'elle s'y conserve (2).

REMARQUE.

La définition de l'absolu « *l'idée est l'absolu* » est maintenant elle-même la définition absolue. Toutes les défini-

en particulier, sont une seule et même chose, de telle sorte que le but, en se réalisant, ne sort pas de lui-même et ne s'empare pas d'une matière qui lui est étrangère, mais qn'il ne fait que passer de son état abstrait et subjectif à son état objectif et concret. S'il semble se disperser et comme se perdre dans des moyens et des finalités multiples et finies, et se trouver en présence d'un monde mécanique qui s'oppose à sa complète réalisation, ce n'est là qu'une *ruse de la raison*, une apparence sous laquelle le but cache sa réalisation. Mais, en réalité, le monde mécanique disparaît et se dissout, si l'on peut ainsi dire, au contact du but; et au milieu des finalités finies qu'il pose et qu'il annule, le but ne se détourne jamais de son objet, et ne brise jamais son unité. C'est ainsi que disparaît l'opposition du but et du moyen, de la forme et du contenu, de la notion subjective et de la notion objective, et que se trouve posée leur identité. La notion qui est arrivée à ce degré de son existence, c'est l'*Idée*.

(1) *Seine Darstellung.*

(2) *Sich in ihr erhält :* c'est-à-dire que l'idée ne se conserve dans le monde de la représentation, et par suite que le monde de la représentation n'est conservé, ne dure qu'autant qu'il est ramené à l'idée absolue. Si Hégel appelle *réel* le contenu de l'idée dans la représentation, ce n'est pas que son contenu idéal ne soit pas un contenu réel, car, au contraire, il constitue la plus haute réalité, mais, en lui donnant un nom, Hégel s'est conformé au langage ordinaire.

tions précédentes rentrent dans celle-ci. — L'idée est la vérité, car la vérité consiste dans la correspondance de l'objet avec sa notion ; ce qu'on ne doit pas entendre en ce sens que les choses extérieures correspondent à nos représentations, car il n'y a là que des représentations exactes que nous avons de ces choses (1). Dans l'idée il ne s'agit ni de telle chose (2), ni de représentations, ni des choses extérieures. Mais tout être réel, autant qu'il est dans la vérité (3), est l'idée, et il n'a sa vérité que par l'idée, et en vertu de l'idée. L'être individuel est un certain côté de l'idée, mais pour être ce qu'il est il lui faut aussi d'autres réalités, qui elles aussi apparaissent comme subsistant séparément pour soi. C'est seulement dans leur ensemble et dans leur rapport que se réalise la notion. L'individuel pour soi ne correspond point à sa notion, et cette limitabilité de son existence fait sa finité.

On ne doit pas considérer l'idée comme l'idée de quelque chose, aussi peu qu'il faut considérer la notion comme une simple notion déterminée. L'absolu est l'idée une et universelle qui, en se partageant (4), se spécialise dans un système d'idées déterminées, lesquelles cependant ne sont des idées qu'en revenant à l'unité de l'idée (5), à leur vérité. C'est en se partageant ainsi que l'idée est la substance une et universelle, mais dont la réalité développée et véritable consiste en ce qu'elle est comme sujet, et comme sujet en tant qu'esprit.

(1) *Die Ich Dieser habe : que j'ai de ces choses.*

(2) *Diesen : ceci, cette chose.*

(3) Le texte dit : autant qu'il est *ein Wahres, une chose vraie.*

(4) *Als urtheilend : en tant* (qu'idée) *qui juge, divise.*

(5) *In die eine Idee :* en revenant à l'*idée une.*

Ordinairement, lorsqu'elle n'a pas pour point de départ et d'appui une existence (1), l'idée est considérée comme un principe purement formel et logique. Mais c'est là une conception de l'idée qui appartient à ce point de vue où l'on n'accorde une réalité qu'aux choses sensibles, c'est-à-dire à ce point de vue où l'on ne s'est pas encore élevé à l'idée. — C'est aussi une fausse conception de l'idée que celle suivant laquelle on se la représente comme un être abstrait. L'idée est bien un être abstrait en ce sens qu'en elle le faux disparaît (2), mais en elle-même c'est un être essentiellement concret, parce qu'elle est la notion qui se détermine librement elle-même et qui se détermine comme réalité. Elle n'est qu'un être formel abstrait lorsqu'on considère la notion, qui est son principe (3), comme une unité abstraite, et non telle qu'elle est, c'est-à-dire comme notion qui par un retour négatif sur elle-même existe comme sujet (4).

Zusatz. Lorsque je sais comment quelque chose est, je possède la *vérité*. C'est ainsi qu'on se représente d'abord la vérité. Mais ce n'est là que la vérité dans son rapport avec la conscience, ou la vérité formelle, la simple justesse de la pensée. La vérité dans un sens plus profond consiste au contraire dans l'identité de l'objet avec la notion. C'est de cette vérité qu'il s'agit, par exemple, lorsqu'il est question d'un état *véritable*, ou d'une *véritable* œuvre d'art. Ces objets sont vrais, lorsqu'ils sont ce qu'ils doivent être, c'est-à-dire lorsque leur réalité correspond à leur notion.

(1) *Eine Existenz* : une existence particulière et sensible.

(2) *Alles Unwahre sich in ihr aufzehrt : tout ce qui n'est pas vrai* (c'est-à-dire l'être purement sensible, l'illusion, l'erreur) *se consume en elle*.

(3) C'est-à-dire son commencement, son point de départ.

(4) *Als Subjectivität*.

Ainsi considéré, le *faux* (*das Unwahre*) est aussi le *mauvais*. Un homme mauvais est un homme faux, c'est-à-dire un homme qui n'est pas conforme à sa notion. En général, rien ne peut subsister où cet accord de la notion et de la réalité ne se rencontre pas. Le mauvais et le faux eux-mêmes ne sont qu'autant et dans la mesure où leur réalité correspond à sa notion. L'absolument mauvais et l'absolument contraire à la notion tombent et s'évanouissent, pour ainsi dire, d'eux-mêmes. La notion seule est ce par quoi les choses subsistent, ce que la religion exprime en disant que les choses sont ce qu'elles sont par la pensée divine qui les a créées et qui les anime. — Lorsqu'on parle de l'Idée, il ne faut pas se la représenter comme quelque chose d'inaccessible, et comme placée par delà les limites d'une région qu'on ne peut atteindre. Car elle est, au contraire, ce qu'il y a de plus présent, et elle se trouve dans toutes les consciences, lors même qu'elle y est voilée et faussée. — Nous nous représentons le monde comme un grand tout que Dieu a créé, et qu'il a créé de façon à s'y manifester à nous. Nous nous le représentons aussi comme gouverné par la divine Providence. Cela veut dire que la multiplicité des êtres est éternellement ramenée à cette unité d'où elle est sortie et où elle est conservée d'une façon conforme à cette unité. — La philosophie n'a eu, dès son origine, d'autre objet que la connaissance de l'idée, et tout ce qui mérite le nom de philosophie a eu la conscience d'une unité absolue, de cette unité que scinde l'entendement. — Que l'idée soit la vérité, ce n'est pas ici qu'il faut en demander d'abord la preuve ; car cette preuve est contenue dans la réalisation et le développement pré-

cédents de la pensée. L'idée est le résultat de ce développement, mais un résultat qu'il ne faut pas entendre comme si l'idée n'était qu'un être médiat, c'est-à-dire un être médiatisé par un autre que par elle-même. Ce qu'il faut dire plutôt, c'est que l'idée est à elle-même son propre résultat, et que comme telle elle est l'être à la fois immédiat et médiat. Les degrés de l'être et de l'essence, aussi bien que ceux de la notion et de l'objectivité, ne sont pas dans leur différence des moments rigides (1) et qui s'appuient sur eux-mêmes, mais ils se nient eux-mêmes en vertu de leur dialectique, et leur vérité consiste à être des moments, et seulement des moments, de l'idée.

§ CCXIV.

L'idée peut être conçue comme raison (et c'est ce qu'il faut entendre par raison dans l'acception strictement philosophique du mot), et, de plus, comme sujet-objet, comme unité de l'idéal et du réel, du fini et de l'infini, de l'âme et du corps, comme possibilité qui renferme en elle-même sa réalité, comme ce dont la nature ne peut être pensée sans l'existence, etc., parce qu'en elle sont contenus tous les rapports de l'entendement, mais dans leur retour infini sur eux-mêmes et dans leur identité.

REMARQUE.

Démontrer que tout ce qu'on énonce de l'idée contient une contradiction, c'est une œuvre facile pour l'entendement. L'entendement est, si l'on peut ainsi dire, chez lui

(1) *Feste :* fixes, rigides, qui ne passent pas, ne se fondent pas dans d'autres moments, et dans l'unité de l'idée.

dans ce travail, ou bien plutôt, c'est là un travail qui a déjà été exécuté dans l'idée. Et ici c'est le travail de la raison, travail qui n'est pas aussi aisé que celui de l'entendement (1). — Si l'entendement montre que l'idée se contredit elle-même, parce que, par exemple, le subjectif n'est que le subjectif, et que l'objectif lui est opposé, ou bien que l'être est autre chose que la notion, et qu'on ne peut, par conséquent, déduire celle-ci de celui-là, ou bien encore que le fini n'est que le fini et précisément l'opposé de l'infini, et qu'il ne saurait être identique avec ce dernier, et ainsi de même pour les autres déterminations, la logique montre plutôt le contraire, savoir, que le subjectif qui n'est que le subjectif, que le fini qui n'est que le fini, que l'infini qui n'est que l'infini, etc., ne possèdent point de vérité, qu'ils se contredisent et passent dans leur contraire, et que c'est ce passage et l'unité, où les extrêmes s'absorbent comme une apparence (*Schein*) ou comme des moments, qui constituent leur vérité.

L'entendement qui s'applique à l'idée se trompe de deux façons : premièrement parce que les extrêmes de l'idée, qu'on les appelle comme on voudra, lorsqu'ils sont dans leur unité, il ne les prend pas dans le sens et dans la détermination suivant lesquels ils sont dans leur unité concrète, mais il continue de les prendre suivant leur forme abstraite, et comme ils sont hors de cette unité. Il ne méconnaît pas moins le rapport, et cela lors même que le rapport est expressément posé. C'est ainsi, par exemple,

(1) Car la raison ne pose pas la contradiction d'une façon extérieure et accidentelle, et elle ne s'arrête pas non plus à la contradiction, mais elle montre la nécessité des contraires, ainsi que celle de leur unité.

qu'il ne fait point attention dans le jugement à la nature de la copule qui exprime que l'individuel, le sujet, n'est pas seulement l'individuel, mais l'universel. — Mais ce qu'affirme surtout l'entendement, c'est que penser l'idée comme un être qui dans son identité avec lui-même se nie lui-même, comme un être qui renferme en lui-même la contradiction, n'est que le fait de la réflexion extérieure et qui n'atteint point l'idée. C'est là ce qu'affirme l'entendement. Mais cette affirmation est précisément le produit de sa réflexion. Dans le fait, ce n'est pas là un savoir qui appartienne en propre à l'entendement (1), mais l'idée elle-même est cette dialectique qui différencie éternellement l'identité et la différence, le sujet et l'objet, le fini et l'infini, l'âme et le corps, et c'est seulement ainsi qu'elle crée éternellement, et qu'elle est la vie et l'esprit éternels. C'est en passant, ou, pour mieux dire, en se superposant ainsi à l'entendement abstrait qu'elle est aussi raison éternelle. Elle est cette dialectique qui, en l'entendant de nouveau (2), élève cette sphère de l'entendement et de la différence au-dessus de sa nature finie et de la fausse apparence de l'indépendance de ses produits, et la ramène à l'unité. Comme ce double mouvement (3) ne tombe pas dans le temps, et qu'il ne s'introduit en lui ni séparation ni différence (autrement il ne serait de nouveau que l'entendement abstrait), ce double mouvement est l'intuition

(1) *Eine dem Verstande eigene Weisheit* : *une sagesse qui soit propre à l'entendement.* Car c'est une sagesse, ou un savoir qui est dans la raison, mais qui y est d'une façon différente.

(2) En effet, la raison entend de nouveau (*wieder verständigt*) et comme on doit l'entendre, ce qu'entend, mais incomplétement, l'entendement.

(3) De différenciation et d'unification.

de soi-même dans son contraire ; c'est la notion qui s'est achevée elle-même dans son objectivité, c'est l'objet qui est finalité intime, subjectivité essentielle.

Les différentes façons de saisir l'idée, savoir, comme unité de l'idéal et du réel, du fini et de l'infini, de l'identité et de la différence, etc., sont plus ou moins des façons formelles, en ce qu'elles marquent un certain degré de la notion déterminée. C'est la notion elle-même qui seule est libre et le vrai universel. Par conséquent, dans l'idée sa déterminabilité n'est qu'elle-même (1); c'est une objectivité où elle se développe, et se pose comme principe universel, et où sa déterminabilité n'est que sa propre déterminabilité, sa déterminabilité totale. L'idée est le jugement infini dont chacun des côtés est une totalité indépendante, et cela précisément parce que chacun d'eux est une totalité achevée, et qui est passée en même temps dans l'autre (2). Parmi les autres notions déterminées, il n'en est aucune dont les deux côtés offrent une totalité aussi complète que la notion elle-même et l'objectivité (3).

(1) C'est-à-dire dans la notion qui n'est plus simple notion, ou notion comme telle, mais qui est devenue idée, sa déterminabilité n'est plus une déterminabilité extérieure et qui lui est donnée, mais une déterminabilité qu'elle pose et qui ainsi est elle-même, et qui étant elle-même est, comme il est dit ci-dessous, une déterminabilité *totale*. Car dans l'idée tout est idéalisé, c'est-à-dire tout participe à l'unité concrète, à la totalité de l'idée, tout est dans l'unité.

(2) L'expression, *est passée* (*übergegangen ist*), veut marquer qu'ici il n'y a plus de passage d'un moment à l'autre, comme dans les sphères précédentes, et que le passage d'un terme à l'autre (qui est le rapport spécial des termes dans la sphère de l'*être*) et aussi la réflexion des termes de l'un sur l'autre (qui est leur rapport dans la sphère de l'*essence*) sont des rapports passés et qui ne sauraient s'appliquer aux déterminations de l'idée.

(3) C'est-à-dire la notion et l'objectivité qui ici se sont complétement compénétrées.

§ CCXV.

L'idée est essentiellement processus (1), parce que son identité n'est la libre et absolue identité de la notion qu'autant qu'elle est l'absolue négativité, et que par suite la dialectique est la forme de son existence (2). L'idée se développe de telle façon que la notion, en tant qu'universel, qui est aussi l'individuel, se détermine comme objet et en opposition avec lui, et ramène ensuite par sa dialectique immanente cette existence extérieure, qui a sa substance dans la notion, à la subjectivité.

REMARQUE.

Par là que l'idée *a*) est un processus, l'expression : l'absolu est l'*unité* du fini et de l'infini, de la pensée et de l'être, etc., est, comme nous l'avons souvent fait observer, fausse ; car l'unité exprime l'identité abstraite et immobile. Par là, *b*) qu'elle est sujet, cette expression est également

(1) *Ist wesentlich Process* : c'est-à-dire elle n'est pas l'unité immobile, abstraite et vide. En effet, de ce que l'idée est l'unité absolue, il ne faudrait pas se la représenter comme un principe immobile, et qui exclut toute contradiction et tout développement. Tout au contraire, par cela même qu'elle est l'unité absolue, et qu'elle est la sphère de la pensée et de la liberté absolues, elle est aussi l'existence la plus riche, et qui contient les oppositions les plus profondes. Telle est la *vie*, par exemple, si on la compare au mécanisme, au chimisme, et en général à toutes les déterminations précédentes. La vraie unité de l'idée consiste dans la faculté qu'elle a de se retrouver en toutes choses, et de ramener toutes choses à leur existence simple et absolue. — Et ainsi l'idée part ici aussi d'un état immédiat, qui contient l'universel et l'individuel, s'oppose ensuite à elle-même et se construit un monde objectif (monde qu'il ne faut pas confondre avec l'objet proprement dit, l'objet séparé de l'idée), et enfin elle ramène ces deux termes à leur absolue unité.

(2) *Dialektisch ist* : elle (l'idée) *est dialectiquement, ou dialectique*.

fausse, car cette unité exprime l'*en soi*, l'élément substantiel (1) de la véritable unité. L'infini n'apparaît ainsi que comme simplement neutralisé avec le fini (2), et il en est de même du sujet à l'égard de l'objet, et de la pensée à l'égard de l'être. Mais dans l'unité négative de l'idée l'infini s'empare du fini et s'élève au-dessus de lui (3); et il en est de même de la pensée relativement à l'être, et de la subjectivité relativement à l'objectivité. L'unité de l'idée est la subjectivité, la pensée, l'infinité, qu'il faut distinguer de l'idée en tant que substance; de même qu'il faut distinguer cette subjectivité, cette pensée, cette infinité transcendante (4) de la subjectivité de la pensée, de l'infinité exclusive, où l'idée descend en se scindant, et en se déterminant (5).

Zusatz. L'idée, en tant que processus, parcourt dans son développement trois degrés. La *première* forme de l'idée est la *vie*. C'est l'idée sous sa forme immédiate. La *seconde* forme de l'idée est la forme médiate ou de la différence. C'est l'idée en tant que *connaissance*, laquelle

(1) *Das Substantielle* : le moment abstrait de la substance, qui est un moment subordonné de l'idée, et qui relativement à l'idée comme telle ne constitue, par cela même, qu'un *en soi* (*Ansich*), qu'une virtualité.

(2) C'est-à-dire que dans leur rapport le fini et l'infini ne se compénètrent pas d'une façon active, ce en quoi consiste le véritable infini, mais qu'ils sont l'un dans l'autre à l'état neutre, et se neutralisant l'un l'autre.

(3) *Greift das Unendliche über das Endliche hinüber.*

(4) *Uebergreifende.*

(5) C'est-à-dire que la vraie infinité n'est pas l'infinité de l'entendement, mais l'infinité spéculative, qui ne s'arrête pas à l'infini exclusif et abstrait, à l'infini qui, par là que le fini demeure hors de lui et qu'il ne lui est que juxtaposé, est lui-même un infini fini, ou le faux infini, mais qui s'élève au-dessus de l'opposition du fini et de l'infini, et qui s'y élève en les compénétrant et en les fondant l'un dans l'autre dans l'unité de l'idée. Les mêmes considérations s'appliquent à la pensée et à la subjectivité.

apparaît sous la double forme d'idée *théorétique* et d'idée *pratique*. Le processus de la connaissance a pour résultat le rétablissement de l'unité qui s'est différenciée (1), et c'est ce qui amène la troisième forme, la forme de l'*idée absolue*, laquelle constitue le dernier degré de l'idée logique, degré qui en même temps se reconnaît et s'affirme comme le premier, et comme celui qui n'est que par lui-même.

a. LA VIE.

§ CCXVI.

L'idée immédiate est la vie. La notion en tant que âme se réalise dans un corps. L'âme est, dans son rapport avec l'existence extérieure (2) du corps, l'universel immédiat en

(1) Le texte dit : l'unité *enrichie* (*bereicherten*) par la différence.

(2) *Aeusserlichkeit : extériorité.* — Le corps et les différentes parties du corps, les membres, qui constituent l'extériorité ou l'objectivité extérieure de l'âme. — Ici l'objet n'est plus l'objet tel qu'il existe dans sa notion propre et distincte — le monde mécanique et chimique, — mais c'est l'objet tel qu'il existe dans la vie, c'est-à-dire le corps. — Il faut distinguer la *vie logique*, ou, si l'on veut, la vie à l'état logique, de la vie telle qu'elle se produit dans la Nature, et de la vie dans ses rapports avec l'Esprit. La vie logique c'est la vie dans sa forme universelle et abstraite, et considérée indépendamment des formes multiples et limitées qu'elle revêt dans les sphères de la Nature et de l'Esprit. C'est la vie qui ne contient que les éléments logiques du sujet et de l'objet, tels qu'ils ont été élaborés par la finalité. Dans la Nature, elle suppose, outre les éléments logiques, toutes les déterminations et tous les rapports qui constituent cette sphère de l'existence, la matière, le mouvement, l'air, la lumière, etc. Et dans ses rapports avec l'Esprit, tantôt elle n'est qu'un moyen pour ce dernier, et tantôt elle est le signe et l'expression de l'Idéal. Aucun de ces rapports n'appartient à la vie logique ; car elle n'est, ni un moyen à l'égard de l'Esprit, ni un corps que l'esprit habite, ni un moment de l'idéal et de la beauté. Par conséquent, les expressions *corps*, *membres*, *génération*, etc., doivent être ici entendues dans leur sens universel et absolu — comme on entend, du reste, les autres catégories logiques,

rapport avec lui-même, comme elle en est aussi la particularisation, de telle façon que le corps n'exprime d'autres différences que les déterminations de la notion ; et enfin elle (1) est aussi l'individualité en tant que négativité infinie. C'est la dialectique de son objectivité extérieure (2) où les différents éléments de la vie qui apparaissent comme indépendants, sont ramenés à la subjectivité, de telle façon que les membres ne sont l'un à l'égard de l'autre que des moyens et des fins momentanés, et que la vie qui commence en se spécialisant (3) est dans son résultat l'unité négative qui est pour soi, et qu'elle ne fait que s'envelopper en elle-même dans son existence corporelle (4). — La

l'être, la substance, la cause, etc. — et sans y faire entrer des données, ou représentations expérimentales, psychologiques, anthropologiques et autres.

(1) L'âme, ou la notion en tant que âme.

(2) *Seiner auseinanderseyenden Objektivität.*

(3) *Anfängliche Besonderung : la spécialisation, ou particularisation qui commence, qui est le commencement;* les différences qui sont ramenées à l'unité dans le résultat.

(4) *Sich in der Leiblichkeit als dialektischer nur mit sich selbst zusammenschliesst.* Littéralement : par sa dialectique elle n'enveloppe (*concludit*, conclusion d'un syllogisme) dans sa corporalité qu'elle-même. — La finalité, par la fusion et l'identification des éléments du monde objectif, ou des objets, a amené l'idée, dont le premier degré est l'âme, et l'âme, en tant que simple *vie*. La vie se compose de trois éléments, ou de trois moments. Elle est d'abord vie subjective et indéterminée (l'universel abstrait), elle s'objective et se particularise dans le corps (particulier), et enfin elle ramène ces deux moments à leur unité dans l'individualité de l'être vivant. C'est là, en effet, vivre. Et chaque instant de la vie se compose de ces trois moments, c'est-à-dire de ce désir, de ce mouvement instinctif du sujet qui porte l'être vivant à s'objectiver, et à produire ainsi la réalité et l'individualité concrète de son existence. D'où il suit aussi que la vie est inséparable de *tel* être vivant (voy. § CCXXII). Pour bien saisir ce paragraphe et les paragraphes suivants, il ne faut pas oublier que les rapports précédents de la notion n'ont plus d'application dans la sphère de la vie, nous voulons dire qu'ils se trouvent dans la vie comme des moments subordonnés, et que la vie combine conformément à sa nature. Par exemple, le corps n'a pas des *parties*, mais des

vie est ainsi essentiellement l'être vivant, et, suivant sa forme immédiate, *tel* être vivant. La détermination qui fait la finité dans cette sphère c'est que, par suite de l'immédiatité de l'idée, l'âme et le corps sont séparables. C'est là ce qui amène la mort de l'être vivant. Mais ce n'est qu'autant que l'être vivant est mort que l'âme et le corps sont des parties différentes.

Zusatz. Les différents membres du corps ne sont ce qu'ils sont que par leur unité et dans leur rapport avec elle Une main coupée, par exemple, est une main suivant le nom, mais non suivant la chose, ainsi qu'Aristote l'a déjà remarqué. — Du point de vue de l'entendement on considère ordinairement la vie comme un mystère et comme incompréhensible. Mais par là l'entendement ne fait qu'avouer son impuissance et sa finité. La vie est si peu incompréhensible (1) qu'en elle nous avons bien plutôt devant nous la notion elle-même, et l'idée qui existe comme notion, l'idée immédiate. Mais c'est là aussi ce qui fait

membres, qui sont liés par une unité bien plus profonde que le *tout* et les *parties*. Comme il constitue l'état extérieur de la vie, le corps peut retomber dans la sphère des rapports mécaniques, mais alors c'est comme être inorganique, ce n'est plus comme être vivant qu'il existe. C'est parce qu'on néglige ces différences qu'on se pose, relativement à l'âme et à la vie, des questions qui n'ont pas de sens dans cette sphère. Telle est la question de savoir où est le siége de l'âme ou de la vie. Ce qu'il faut dire de l'âme, c'est qu'elle est partout et nulle part, ou, si l'on veut, qu'elle est présente dans chaque élément, dans chaque point de l'être vivant, et que c'est précisément cette ubiquité qui fait l'unité de l'être vivant, ou, pour mieux dire, l'être vivant lui-même. Se demander où est le siége de l'âme, c'est d'abord se représenter l'âme et le corps comme simplement juxtaposés ; c'est ensuite placer l'âme dans tel point du corps, comme on placerait un objet dans tel point de l'espace; c'est enfin considérer l'action réciproque de l'âme et du corps comme une action purement mécanique.

(1) *Unbegreiflich, au-dessus de la notion — Begriff.*

l'imperfection de la vie (1). Cette imperfection consiste en ce qu'ici la notion et la réalité ne correspondent pas encore complétement l'une à l'autre. La notion de la vie est l'âme, et l'âme a pour sa réalité le corps. L'âme, pour ainsi dire, s'épanche (2) dans le corps, ce qui fait qu'elle n'est d'abord qu'âme sensitive, et qu'elle n'est pas encore l'être libre pour soi (3). Le processus de l'être vivant consiste ensuite à surpasser cette sphère où il est comme emprisonné, et ce processus qui est lui aussi un triple processus a pour résultat l'idée sous forme de jugement, c'est-à-dire l'idée de la *connaissance*.

§ CCXVII.

L'être vivant est le syllogisme dont les moments sont eux aussi des systèmes et des syllogismes (§§ CXCVIII, CCI, CCVII), mais des syllogismes actifs, des processus, et qui ne constituent qu'un seul processus dans l'unité de l'être vivant. L'être vivant est ainsi un processus où il s'enveloppe en lui-même à travers trois processus.

§ CCXVIII.

1). Le premier processus est le processus de l'être vivant au dedans de lui-même, et où l'être vivant se partage et fait de son corps son objet, sa nature inorganique. Celle-ci en tant qu'extériorité relative (4) se différencie elle-même,

(1) C'est-à-dire son immédiatité.

(2) *Ist ergossen : est épanchée*, est comme à l'état diffus dans le corps.

(3) *Freies für-sich-seyn : le libre être-pour-soi.*

(4) *Als das relatives Aeusserliche : en tant que chose extérieure relativement :* c'est-à-dire que le corps qui ici dans ce processus joue par rapport à la vie

et pose l'opposition de ses moments, lesquels se compénètrent et s'assimilent les uns les autres, et se conservent en se produisant eux-mêmes. Mais cette activité des membres n'est que l'activité indivisible (1) du sujet à laquelle reviennent ses produits, de telle sorte que c'est seulement le sujet qui est produit dans ces derniers, c'est-à-dire c'est seulement le sujet qui s'y reproduit (2).

Zusatz. Le processus de l'être vivant au dedans de lui-même s'accomplit dans la nature à travers trois moments, savoir : la *sensibilité*, l'*irritabilité* et la *reproduction*. En tant que *sensibilité*, la vie n'est qu'un rapport simple avec elle-même ; c'est l'âme qui est présente partout dans son corps, et pour laquelle l'extériorité des éléments du corps n'a pas de réalité (puisqu'elle est partout). En tant qu'*irritabilité*, la vie se partage elle-même (c'est le moment objectif, ici les membres); et, en tant que *reproduction* (l'action réciproque des membres, des fonctions, etc.), elle se ranime sans cesse à travers les différences internes des membres et des organes. L'être vivant n'est que ce processus qui se renouvelle sans cesse au dedans de lui-même.

le rôle de nature inorganique, constitue le moment de l'extériorité objective, mais de l'extériorité qui n'est pas l'extériorité inorganique proprement dite — l'extériorité mécanique et chimique — mais de l'extériorité inorganique *relative* à la vie et qui est façonnée par la vie.

(1) *Eine* : l'activité *une*.

(2) C'est le processus de *formation* — la construction de la figure — de l'être vivant. Cf. sur ces processus, *Philosophie de la Nature*, § CCCXLII, et notre commentaire.

§ CCXIX.

2). Mais la notion dans sa division (1) pose, d'un côté, le monde objectif comme un tout indépendant; et, de l'autre, l'être vivant, dans son rapport négatif avec lui-même et dans son individualité immédiate, présuppose une nature inorganique qui est en face de lui. Par là que cet être négatif de l'être vivant (2) est aussi un moment de sa notion, il est dans l'être vivant, qui est l'universel concret, comme un manque. La dialectique, qui fait que l'objet se supprime lui-même comme n'ayant pas de réalité, est l'activité de l'être vivant qui s'affirmant lui-même entre en lutte avec la nature inorganique, et par là se développe, s'objective et se conserve (3).

Zusatz. L'être vivant se trouve en face d'une nature inorganique avec laquelle il est en rapport comme une puissance qui la domine, et qui se l'assimile. Le résultat de ce processus n'est pas, comme dans le processus chimique, un produit neutre où est supprimée l'indépendance des deux côtés qui entrent en conflit, mais l'être vivant s'empare et triomphe de son contraire qui ne saurait résister à sa puissance. La nature inorganique n'est soumise à l'être vivant que parce qu'elle est *en soi* ce que l'être vivant est *pour soi*. Par conséquent, l'être vivant en passant dans son contraire ne fait que rentrer en lui-même. C'est lorsque

(1) Le texte dit : *Das Urtheil des Begriffs : le jugement, la division de la notion.* La notion ici se scinde en deux — l'être vivant et le monde objectif inorganique dans son rapport avec l'être vivant.

(2) *Diess Negative seiner : cet être négatif de soi* — de soi être vivant.

(3) C'est le processus d'assimilation.

l'âme s'est envolée du corps que commence le jeu des puissances élémentaires de la nature inorganique. Ces puissances sont sans cesse sur le point de commencer leur processus dans l'être organique, et la vie est un combat constant contre elles.

§ CCXX.

3). Par là que l'individu, qui dans son premier processus se comporte comme sujet et comme notion interne (1), s'est assimilé par son second processus son objectivité extérieure, et a ainsi posé en lui une déterminabilité réelle, il est maintenant en soi le *genre*, l'universel substantiel (2). La particularisation consiste dans le rapport du sujet avec un autre sujet de son genre, et le jugement est le rapport du genre avec ces individus ainsi déterminés l'un vis-à-vis de l'autre — *différence des sexes.*

§ CCXXI.

Le processus du genre ramène cette différence à l'unité (3). Par là que la vie est l'idée immédiate, ce pro-

(1) *In sich* : au-dedans de soi.

(2) *An sich Gattung, substantielle Allgemeinheit.* Et, en effet, le genre, le principe générateur, ne contient pas seulement l'individu vivant avec sa figure et ses virtualités, mais l'individu aussi qui s'est approprié la nature inorganique, et l'a assimilée à la vie. Dans le genre animal, par exemple, la nature n'existe plus comme une matière inorganique, mais comme élément que l'animalite a transformé. L'individu vivant est *en soi* le genre en ce qu'il s'assimile l'universel, ou le monde objectif. Il est ici le moyen terme du second syllogisme, ou d'un syllogisme inductif où l'individu contient virtuellement l'universel.

(3) *Zum Für-sich-seyn* : *à l'être-pour-soi.* L'unité pour soi qui s'accomplit dans ce processus — le processus de la *génération.*

cessus va aboutir à un double résultat (1), de telle façon que, suivant l'un de ces résultats, l'individu vivant en général, qui avait été d'abord présupposé comme individu immédiat, maintenant se produit comme individu médiatisé et engendré; mais que, suivant l'autre, l'individualité vivante qui, par suite de son premier moment immédiat entre en lutte avec l'universel (2), s'absorbe en celui-ci — succombant à sa puissance (3).

Zusatz. L'être vivant meurt parce qu'il contient en lui la contradiction d'être *en soi* l'universel, le genre, et en même temps de n'exister immédiatement que comme individu. Dans la mort, le genre affirme sa puissance sur l'individu immédiat. Pour l'animal, le processus de la génération est le plus haut point auquel sa vie puisse atteindre. Cependant il ne s'y élève pas de façon à être pour soi dans son genre (4), mais de façon à y être soumis à sa puissance. L'être vivant immédiat se médiatise dans le processus de la génération avec lui-même, et il s'élève ainsi au-dessus de son moment immédiat, mais pour retomber en même temps dans cet état. Par là la vie ne s'écoule d'abord que suivant le progrès de la fausse infinité. Ce qu'accomplit cependant, suivant la notion, le processus de la vie c'est la suppression de la forme immédiate dans laquelle l'idée de la vie se trouvait encore engagée.

(1) *Zerfällt in die beiden Seiten : se brise et tombe dans les deux côtés.*

(2) *Sich negativ zur Allgemeinheit verhält : se comporte négativement avec l'universalité* — ici le genre.

(3) *In dieser als der Macht untergehet : se perd, périt dans celle-ci* (l'universalité, le genre) *comme dans la puissance* (qui le domine). Voy. aussi sur ce point *Phil. de la Nature*, § CCCLXXVI et CCCLXXVII, et notre commentaire.

(4) C'est-à-dire à être d'une façon indépendante dans son genre, en s'élevant au-dessus du genre comme connaissance et comme idée absolue.

§ CCXXII.

Par là l'idée de la vie s'affranchit non-seulement de quelques individualités immédiates (1), mais de cette première forme immédiate en général, atteignant ainsi à elle-même, à sa vérité, c'est-à-dire se produisant comme genre qui existe pour lui-même et dans sa liberté. La mort de la vie purement individuelle et immédiate amène l'avénement de l'esprit (2).

(1) *Von irgend einem* (*besondern*) *unmittelbaren Diesen : de quelque celui-ci* (individu) (*particulier*) *immédiat.*

(2) Le but atteint et réalisé c'est l'*Idée*. Par conséquent, la finalité, ainsi que le monde mécanique et chimique, ne sont que des présuppositions de l'idée elle-même, des moments que l'idée pose pour s'élever à son existence absolue, et à son absolue unité. L'idée est centre et produit chimique, mais elle est en outre l'idée, dont le centre et le produit chimique ne sont que des moments. Lorsqu'on dit que la vie a un centre, on énonce une proposition vraie. Seulement le centre n'est qu'un moment de la vie, un moment que la vie s'est assujetti et approprié, et auquel elle est, en quelque sorte, indifférente; un moment qui, suivant l'expression hégélienne, n'a plus de vérité pour elle. Ainsi dans la vie non-seulement le centre est dans tous les points de l'être vivant, mais il est *centre vivant*, un centre qui dans l'être vivant est doué de *sensibilité*, et, à un degré plus élevé de l'idée, devient le *vrai*, le *bien* et l'*idée absolue*. — Maintenant le premier moment, le moment immédiat de l'*idée*, tel qu'il a été amené par le mouvement de la finalité, est la *vie*. La vie est l'unité de la notion subjective et de la notion objective, ou du sujet et de l'objet. On pourrait dire aussi : la vie est la notion subjective, mais la notion subjective qui s'est objectivée, qui a façonné l'objet, et qui, partant, est l'unité de tous les deux. Le sujet est ici l'âme, et l'objet est le corps, et la vie est leur unité indivisible. D'où il suit que l'individualité est la forme nécessaire de la vie, et que la vie est inséparable de l'être vivant. — Le premier moment de la vie est un moment immédiat, abstrait et indéterminé ; c'est le moment virtuel de la vie. Ici le processus de l'être vivant s'accomplit au dedans de lui-même. C'est l'âme qui s'objective dans et par son corps, par la figure et les membres, lesquels ne sont que des déterminations particulières et spécifiques de la vie. On peut considérer le corps comme un *organisme*, c'est-à-dire comme un ensemble de moyens. Mais vis-à-vis de l'être vivant, en tant que simple être vivant,

b. LA CONNAISSANCE EN GÉNÉRAL.

§ CCXXIII.

L'idée existe librement pour elle-même lorsqu'elle a pour élément de son existence l'universel, ou que l'objectivité

le corps est le moyen et la fin tout à la fois; car c'est un élément intégrant de la vie, tout aussi bien que l'âme.— Maintenant l'être vivant ainsi constitué c'est l'être vivant qui possède la forme générale et abstraite de la vie, ou, si l'on veut, c'est l'être vivant qui possède la faculté de vivre, mais qui ne vit pas encore. Car pour qu'il vive, il faut qu'il donne à sa figure une existence réelle, et cela en s'objectivant et en s'appropriant le monde mécanique et chimique. C'est là ce qui amène le processus réel de l'être vivant. Ce processus est d'ailleurs donné dans la constitution abstraite elle-même de la vie, et il n'en est qu'une déduction et un développement; car l'élément objectif de la vie, les membres, l'organisme, le supposent et le déterminent. Ce processus part du désir (*Trieb*, *instinct*, *impulsion*) qui pousse l'individu vivant à vivre, c'est-à-dire à réaliser les éléments abstraits de la vie, à s'emparer du monde objectif, et à se conserver en s'en emparant; désir qui implique que ce monde qu'il a devant lui, et que la finalité a déjà prédisposé, est fait pour lui, et qu'il doit disparaître au contact de la vie. Ce processus n'est, par conséquent, qu'une assimilation et une absorption incessantes de ce monde, qui ici n'est plus qu'un moyen vis-à-vis de l'être vivant, et auquel celui-ci enlève sa nature propre, et dont il fait une substance vivante. Les objets mécaniques et chimiques n'ont pas d'action sur l'être vivant comme tel. Là où ils agissent, et dans la mesure où ils agissent, là commence la dissolution de la vie. Mais la vie, en tant que vie, est la puissance vis-à-vis de laquelle ces objets n'ont pas d'être. Maintenant ce processus d'assimilation et de transformation du monde objectif par l'individu vivant amène ce degré où celui-ci, d'une part, se produit comme individu réel, et, d'autre part, se trouve affranchi des conditions extérieures de son existence — de ce monde mécanique qui se dissout sous l'action de la vie — et se pose comme individu vivant objectif et universel. Par là la vie, qui s'était jusqu'ici partagée entre le sujet et l'objet, se produit comme vie concrète et universelle qui les enveloppe tous les deux dans son unité. C'est là le *genre*, ou le principe de la *génération*. L'individu vivant contient déjà *en soi* le principe de la génération et de la perpétuité de la vie, et le second processus ne fait que l'amener à cet état d'indépendance et de développement où il pose *pour soi* ce qui n'était qu'*en soi*, c'est-à-dire où il se pose comme principe de lui-même, ou comme principe générateur. Ce troisième

existe comme notion, en un mot, lorsque l'idée a elle-même pour objet. La détermination de sa subjectivité comme universel est une différenciation pure d'elle-même au dedans d'elle-même; c'est une intuition qui ne se meut que dans cet universel identique (1). Mais, en tant qu'elle

processus, à son point de départ, ou à l'état immédiat, se produit lui aussi comme un désir. Mais ce n'est plus ce désir qui porte l'individu vivant vers l'objet mécanique et chimique, car cet objet a disparu sous l'action de la vie. L'objet de ce désir, c'est ici la génération et la perpétuité de la vie. C'est, pour ainsi dire, la vie qui se prend elle-même pour objet. L'objet de ce désir ne peut donc être ici qu'un autre individu vivant, qui se distingue de lui et qui lui est identique tout à la fois. C'est là la *différence des sexes*. Cette identité virtuelle du principe générateur, ou de la vie, qui se produit sous forme de besoin, d'instinct ou de désir, porte les deux individus à s'unir et à se confondre, c'est-à-dire à effacer leur individualité immédiate et à réaliser le genre. C'est là l'*union des sexes*. L'acte de la génération est le devenir ou la réalisation du genre, et il est par cela même le plus haut degré de la vie. Vis-à-vis de la génération, les deux premiers processus, la vie à l'état immédiat, les membres, la figure, etc., et le développement de la vie individuelle, ne sont que des présuppositions, c'est-à-dire deux moments que la notion pose elle-même pour atteindre à la forme parfaite et à l'unité de la vie. Maintenant, comme la génération, ou le devenir du genre contient un double élément, un élément immédiat et individuel, et un élément médiat et universel, le résultat qu'amène ce processus c'est, d'une part, un retour, un progrès indéfini de l'individu (l'enfant), et, d'autre part, c'est la suppression de la génération et de la vie, ou la négation du moment immédiat de l'*idée*; en d'autres termes, ce processus atteint ce degré où l'*idée* s'est réalisée comme genre, comme principe de la vie, où elle s'est par là affranchie de tout élément extérieur, immédiat et individuel, où elle n'est plus *en soi* mais *pour soi*, où, en un mot, elle se prend elle-même, et n'a qu'elle-même pour objet. L'idée qui est parvenue à ce degré de son existence, c'est la *connaissance*, *das Erkennen* — *le connaître* — ou l'idée du *vrai*, qui renferme l'unité de la notion et de son objet.

(1) *Ihre zur Allgemeinheit bestimmte Subjectivität ist reines Unterscheiden innerhalb ihrer — Anschauen, das sich in dieser Allgemeinheit hält.* Littéralement : *sa subjectivité déterminée pour l'universalité est la différenciation pure au dedans d'elle-même — l'intuition qui s'attache à cette universalité.* En effet, ce n'est que dans la connaissance que l'idée existe et se saisit comme idée, et, par conséquent, les divisions et les différences qui se produisent dans cette sphère se produisent au sein de l'idée et en tant qu'idées, tandis que

se différencie, l'idée est aussi *jugement*, où elle s'oppose à elle-même comme totalité, et se présuppose comme monde extérieur (1). Il y a là deux jugements, identiques *en soi*, mais qui ne sont pas encore *posés* comme identiques (2).

§ CCXXIV.

Ainsi le rapport de ces deux idées, qui sont identiques *en soi* ou en tant que vie (3), est un rapport relatif, et c'est là ce qui fait la finité dans cette sphère (4). C'est un rapport réfléchi (5) en ce que la différenciation de l'idée en elle-même n'est que le premier jugement, que la présupposition n'est pas encore une position (6), et que par suite pour l'idée subjective l'idée objective est le monde immédiat qu'elle trouve devant elle, ou l'idée en tant que vie

dans les autres sphères elles se produisent hors de l'idée, en ce sens que l'idée n'y existe que d'une façon inadéquate à elle-même, qu'elle n'y existe pas comme idée. On peut donc dire que le sujet qui connaît, qui a l'intuition (*anschauend*) et l'objet de l'intuition, ou l'idée subjective et l'idée objective sont ici adéquates l'une à l'autre en ce qu'elles ne sont que deux idées dans l'idée.

(1) *Als äusserliches Universum* : qui n'est plus ici l'univers, ou monde mécanique et chimique, ni le monde de la finalité, ni même celui de la vie, mais le monde de la connaissance.

(2) C'est-à-dire qu'il y a là deux termes, deux idées, comme il est dit paragraphe suivant, qui dans leur rapport donnent naissance à deux jugements, qui sont virtuellement identiques, mais dont l'identité n'est pas encore réalisé.

(3) En effet, dans la vie le sujet et l'objet ne sont identiques qu'en soi, comme on vient de le voir.

(4) C'est-à-dire la finité telle qu'elle existe dans cette sphère.

(5) *Reflexionsverhältniss* : le rapport *réfléchi* ou de la *réflexion* en tant que ce rapport est dans la notion.

(6) *Das Voraussetzen noch nicht ein Setzen ist : le présupposer n'est pas encore un poser.*

apparaissant dans l'existence individuelle (1). Mais, d'un autre côté, comme ce jugement est une pure différenciation de l'idée *au dedans d'elle-même* (§ précéd.), l'idée est pour soi elle-même et son contraire tout à la fois, et elle est ainsi la certitude de l'identité en soi de ce monde objectif avec elle-même (2). — La raison vient au monde avec la croyance absolue de pouvoir réaliser l'identité, et d'élever sa certitude à la vérité (3), et avec le désir d'effacer l'opposition qui n'a point de réalité pour elle.

§ CCXXV.

Ce processus c'est la connaissance en général. En lui c'est une seule et même activité qui supprime l'opposition, c'est-à-dire l'exclusivité du sujet et de l'objet. Mais cette suppression n'a lieu d'abord qu'en soi. Par conséquent, le processus comme tel est lui aussi un processus fini suivant la finité qui est propre à cette sphère, et le mouvement du désir (4) se différencie et s'accomplit de deux façons, dont

(1) C'est là le premier jugement où les deux idées, l'idée subjective et l'idée objective, ne sont que virtuellement identiques, par là qu'elles ne sont liées que par un rapport *réfléchi*, qu'elles se présupposent et ne se posent pas l'une l'autre, et que par suite l'idée objective est donnée à l'idée subjective. C'est le jugement de l'idée *théorétique*, ou, comme il est dit paragraphe suivant, de l'activité de l'idée théorétique.

(2) C'est le second jugement ou le jugement de l'idée *pratique*. Ces deux jugements sont identiques en soi, mais ils ne sont pas encore posés comme identiques (paragr. précédent), et le développement de l'idée consiste précisément à réaliser cette identité virtuelle.

(3) C'est-à-dire d'élever cet état subjectif, — la certitude — à la vérité, qui est l'unité du sujet et de l'objet, ou l'idée absolue.

(4) *Trieb*, le désir de connaître. Nous traduisons ce mot par *désir*, mais *trieb* a un sens plus large et plus abstrait que celui qu'on attache ordinairement au mot *désir*. Car ici il n'exprime pas un phénomène, un état psycho-

l'une consiste à supprimer ce qu'il y a d'exclusif dans la subjectivité de l'idée en s'emparant du monde existant (1), en se l'appropriant et en le faisant pénétrer dans la représentation et la pensée subjectives, remplissant par là la certitude abstraite de soi-même d'un contenu, c'est-à-dire de cette objectivité qui reçoit ainsi une signification véritable ; et dont l'autre consiste par contre à supprimer ce qu'il y a d'exclusif dans le monde objectif, qui ici au contraire (2) n'est considéré que comme une apparence, comme un assemblage d'êtres contingents et de formes sans réalité, à déterminer ce monde par la nature interne du sujet, qui ici est considéré comme constituant l'être objectif véritable; et à le façonner suivant cette nature. La première c'est le désir de la connaissance de la vérité, la *connaissance* comme telle, — l'activité *théorétique* de l'idée ; — la seconde c'est le désir du *bien* et de sa réalisation, — la *volonté* (3), — l'activité *pratique* de l'idée.

α. LA CONNAISSANCE.

§ CCXXVI.

La finité générale de la connaissance, qui réside dans l'un des deux jugements, dans la présupposition de l'opposition (§ CCXXIV), et à l'égard de laquelle l'acte même de la

logique, mais cette activité, ou, si l'on veut, cette forme active de l'idée qui pousse, stimule — *treibt* — l'idée subjective à s'objectiver, et à s'objectiver d'abord dans la connaissance.

(1) *Seyende Welt* : ce monde qui est, ce monde immédiat qui hors de la connaissance ne possède que l'être.

(2) Le contraire de ce qui a lieu dans le premier jugement.

(3) *Das Wollen* : *le vouloir*.

connaissance est la réalisation de la contradiction (1), cette finité se trouve déterminée dans son idée spéciale, de telle façon que ces moments dans leur rapport réciproque sont encore différenciables (2), et que, tout en étant complets, le rapport auquel ils atteignent n'est pas le rapport de la notion, mais celui de la réflexion (3). Par conséquent, l'assimilation de la matière de la connaissance, en tant que donnée, apparaît comme un transport (4) de celle-ci dans les déterminations de la notion qui lui demeurent extérieures, déterminations qui elles aussi se produisent comme différenciées l'une à l'égard de l'autre. C'est la raison active en tant qu'*entendement*. Par conséquent, la vérité à laquelle atteint cette connaissance n'est qu'une vérité finie. La vérité infinie de la notion est pour elle un but qui n'existe qu'en soi (5), un objet qu'on ne saurait atteindre. Cependant dans cette activité extérieure c'est la notion qui dirige la connaissance, et ses déterminations forment le fil conducteur de ses développements.

Zusatz. La finité de la connaissance vient de la présup-

(1) *Gegen welche sein Thun selbst der eingelegte Widerspruch ist* : *à l'égard de laquelle* (la présupposition) *son fait lui-même* (le fait lui-même de la connaissance) *est la contradiction placée, introduite* : c'est-à-dire qu'ici dans ce jugement, le fait, l'acte même de la connaissance, pose la contradiction, la contradiction du sujet et de l'objet présupposé.

(2) *Die Form der Verschiedenheit von einander erhalten* : *ils gardent* l'un à l'égard de l'autre la *forme de la différenciabilité*.

(3) Ils sont complets (*vollständig*) non-seulement en ce sens que l'idée subjective est complète en elle-même, mais en ce sens aussi qu'elle est idée objective. Et il en est de même de l'idée objective relativement à l'idée subjective. Seulement l'identité des deux idées n'est ici qu'une identité en soi, ce qui fait précisément qu'elles sont encore différenciables, et que leur rapport ne s'élève pas au-dessus du rapport de la réflexion.

(4) *Aufnahme*.

(5) *La chose en soi* de Kant.

position d'un monde que la connaissance trouve devant elle, ce qui fait que le sujet qui connaît apparaît comme une *tabula rasa*. On a attribué cette conception à Aristote, bien que personne ne soit plus éloigné qu'Aristote de cette façon extérieure de concevoir la connaissance. Cette connaissance ne se connaît pas encore comme activité de la notion, activité qui n'y est pas pour soi, mais seulement en soi. Sa position (1) lui apparaît à elle-même comme un état passif, mais dans le fait c'est un état actif.

§ CCXXVII.

L'activité de la connaissance finie qui présuppose comme existant devant elle une matière multiple, — les faits de la nature extérieure, ou de la conscience, revêt 1°) d'abord, la forme de l'*identité formelle*, ou de l'*universel abstrait*. Par conséquent, cette activité consiste à décomposer ce tout concret donné, à séparer ses différences et à leur donner la forme de l'universel abstrait ; ou bien à laisser ce tout concret comme fondement, et, en y faisant abstraction des éléments particuliers qui paraissent n'être point essentiels, à en tirer un universel concret, le genre ou la force et la loi ; c'est la *méthode analytique*.

Zusatz. On considère en général les méthodes analytiques et synthétiques comme deux méthodes dont l'usage dépend de notre volonté. Il n'en est pas cependant ainsi, car c'est de la forme même de l'objet qu'on doit connaître que dépend la question de savoir laquelle de ces deux méthodes, qui découlent de la notion de la connaissance finie,

(1) *Sein Verhalten* : la façon dont la connaissance est et agit.

on doit appliquer. La connaissance est d'abord analytique. L'objet ne s'offre à elle que sous la forme individuelle, et l'œuvre de la connaissance analytique consiste à ramener l'individuel à l'universel. La pensée n'a ici que la valeur d'une détermination abstraite, ou de l'identité formelle. C'est le point de vue auquel s'arrêtent Locke et tous les empiristes. Il y en a qui disent : la connaissance ne peut pas aller au delà ; elle ne peut que décomposer les objets concrets dans leurs éléments abstraits, et les considérer dans leur état d'isolement. Mais c'est là renverser la nature des choses, et cette connaissance qui veut connaître les choses telles qu'elles sont, et s'arrêter à l'analyse, se met en contradiction avec elle-même. Ainsi, le chimiste qui jette un morceau de chair dans sa cornue, et qui, après l'avoir fait bien bouillir, vient nous dire qu'elle se compose de carbone, d'hydrogène, d'azote, etc., ne nous donne pas la chair véritable. Et le psychologue empirique qui décompose l'action en ses différents éléments, et qui s'arrête à cette décomposition n'opère pas autrement que le chimiste. L'objet traité analytiquement est, qu'on nous passe la comparaison, semblable à un oignon auquel on enlève ses peaux.

§ CCXXVIII.

Cet universel est aussi 2°) un universel déterminé. L'activité parcourt et se développe ici à travers les moments de la notion qui dans la connaissance finie n'existe pas dans son infinité, mais qui est la notion déterminée suivant l'entendement. La compréhension de l'objet sous les formes de cette notion c'est la méthode *synthétique*.

Zusatz. Le mouvement de la méthode synthétique se fait en sens inverse de celui de la méthode analytique. Pendant que celle-ci va de l'individuel à l'universel, dans la première, l'universel — (comme *définition*) — forme le point de départ, d'où par la particularisation (la *division*) on va à l'individuel (*le théorème*). Par là la méthode synthétique se produit comme développement des moments de la notion dans l'objet (1).

§ CCXXIX.

α) L'objet de la connaissance revêtu d'abord de la forme de la notion déterminée, de telle façon qu'y soient posés son genre et sa déterminabilité générale, est la *définition.* Son matériel et son fondement sont préparés par la méthode analytique (§ CCXXVII). Sa déterminabilité ne saurait cependant être qu'un *caractère,* c'est-à-dire une détermi-

(1) Les trois moments de la connaissance sont : 1° la connaissance à l'état immédiat, c'est-à-dire l'instinct, le besoin de connaître en général, qui enveloppe le sujet et l'objet à l'état immédiat ; 2° l'analyse ; 3° la synthèse. L'analyse et la synthèse réalisent la connaissance telle qu'elle se produit dans cette sphère. C'est par l'analyse que commence la connaissance. L'analyse décompose l'objet, la totalité des notions, en ses différents éléments. Mais, par cela même qu'elle décompose, elle place ces éléments l'un à côté de l'autre sans en saisir l'unité. L'*identité et l'universalité abstraites* constituent, par conséquent, la règle et le fil conducteur de ses opérations, ce qui fait qu'elle pose en principe que chaque élément est identique avec lui-même, et absolument distinct et séparé de tous les autres. Et, dans ce travail de décomposition, elle aboutit à l'*être*, à l'*un*, au *plus haut genre*, etc., abstraits et vides, qu'elle place, pour ainsi dire, en dehors de tout rapport et de toute différence. C'est là un des moments de la connaissance finie. Cependant, par cela même que les éléments dégagés par l'analyse sont déterminés, ils sont en rapport entre eux. Saisir ces rapports, c'est le propre de la connaissance synthétique, dont les trois moments sont : la *définition*, la *division* et le *théorème*, dans lesquels on retrouve le général, le particulier et l'individuel.

nabilité employée pour l'usage de la connaissance subjective et extérieure de l'objet.

Zusatz. La définition contient elle-même les trois moments de la notion : l'universel, en tant que détermination la plus prochaine (*genus proximum*), le particulier, en tant que déterminabilité du genre (*qualitas specifica*), et l'individuel en tant qu'objet défini. — Dans la définition se présente d'abord la question de savoir d'où elle vient, et à cette question il faut répondre que les définitions se forment par le moyen de l'analyse. Mais c'est là aussi ce qui donne occasion aux disputes sur la justesse d'une définition donnée, car il importe de savoir de quelles perceptions on est parti, et quel est le point de vue qu'on a devant soi. Plus l'objet à définir est complexe, c'est-à-dire plus il offre d'aspects, et plus nombreuses sont les définitions qu'on en donne. C'est ainsi qu'on donne une foule de définitions de la vie, de l'État, etc. La géométrie donne de bonnes définitions, parce que son objet, l'espace, est un élément abstrait. En outre, si l'on considère le contenu de la définition, on verra que celle-ci n'en explique pas la nécessité. On admet qu'il y a un espace, des plantes, des animaux, etc.; mais ni la géométrie, ni la botanique, etc., ne font voir la nécessité de ces objets. Il suffirait de cette raison pour montrer que la synthèse, tout aussi bien que l'analyse, est une méthode inadéquate à la connaissance philosophique, car la philosophie doit, avant toutes choses, justifier la nécessité de son objet. On a essayé d'appliquer la méthode synthétique à la connaissance philosophique. Ainsi, Spinoza débute par des définitions; par celle-ci, par exemple : la substance est *causa sui*. Les définitions de

Spinoza ont un caractère éminemment spéculatif, mais sous forme de pures affirmations. Il en est de même de Schelling.

§ CCXXX.

β) La tâche du second moment de la notion consiste à déterminer l'universel comme particulier. C'est la *division* suivant un certain rapport extérieur.

Zusatz. Relativement à la division on exige qu'elle soit complète, et à cela se rattache le principe ou fondement de la division qui doit être ainsi constitué, que la division qui se fonde sur lui embrasse la circonscription entière du domaine marqué d'une façon générale par la définition. Il faut, en outre, que le principe de la division soit tiré de la nature de l'objet à diviser, et que la division soit ainsi une division naturelle, et non une division artificielle, c'est-à-dire arbitraire. C'est ainsi que la zoologie, par exemple, dans la division des mammifères, emploie surtout comme principe de la division les dents et les griffes, ce qui est fondé en ce sens que les mammifères se distinguent eux-mêmes (1) les uns des autres par ces parties de leur corps, et qu'on doit ramener à ce principe le type général des différentes classes. — Mais la vraie division est surtout celle qui est déterminée par la notion ; et cette division est d'abord tripartite. Mais comme le particulier peut aussi se dédoubler, la division peut être quadripartite. C'est cependant la division tripartite qui domine

(1) L'expression *eux-mêmes* veut dire que cette division est fondée sur la nature même des mammifères.

dans la sphère de l'esprit, et c'est un des mérites de Kant d'avoir appelé l'attention sur ce point.

§ CCXXXI.

γ) Dans l'individualité concrète, où la déterminabilité simple de la définition est conçue comme rapport, l'objet est un rapport synthétique de déterminations différentes; c'est un *théorème* (1). L'identité de ces déterminations, par là que celles-ci diffèrent, est une identité médiate. La mise ensemble des matériaux qui sont les membres de la médiation c'est la *construction*, et la médiation elle-même d'où résulte la nécessité de ce rapport pour la connaissance c'est la *démonstration*.

REMARQUE.

D'après la façon ordinaire de considérer la différence de l'analyse et de la synthèse on croirait que ce sont là deux méthodes qu'on peut employer à volonté. Si l'on présuppose un être concret qu'on représente suivant la méthode synthétique comme un résultat, on pourra par l'analyse en faire sortir comme conséquences les déterminations abstraites qui auront déjà fourni des présuppositions et des matériaux à la démonstration. Les définitions algébriques de la ligne courbe sont des théorèmes en géométrie; et peut-être le théorème de Pythagore, pris comme définition du triangle rectangle, donnerait-il par l'analyse les théorèmes précédemment démontrés en géométrie en

(1) C'est-à-dire que dans le *théorème* la qualité ou différence spécifique de la définition devient un rapport synthétique, l'unité des différentes déterminations de l'objet.

vue de ce théorème. La faculté de choisir arbitrairement l'une ou l'autre de ces deux méthodes vient de ce que l'une comme l'autre part d'une présupposition extérieure. Mais d'après la nature de la notion l'analyse vient la première parce qu'elle doit élever la matière concrète empirique donnée à la forme de l'universel abstrait, pour qu'ensuite cette matière puisse être représentée sous forme de définition dans la méthode synthétique.

Que ces méthodes, qui sont si essentielles et qui ont eu des résultats si brillants dans leur domaine spécial, ne soient pas applicables à la connaissance philosophique, c'est là une conséquence qui découle naturellement de ce qu'elles partent de présuppositions, et que la connaissance ne s'y réalise que suivant l'entendement et l'identité formelle. Le formalisme de ces méthodes est frappant chez Spinoza, qui a employé surtout la méthode géométrique, et qui l'a employée pour atteindre à la connaisance de la notion spéculative. La philosophie de Wolf, qui a poussé ce formalisme jusqu'au pédantisme, est, même par son contenu, une métaphysique de l'entendement (1).—A l'abus

(1) La philosophie de Spinoza est un formalisme, en ce qu'elle applique à la connaissance philosophique une méthode qui ne lui est pas adéquate, ce qui fait que, bien que Spinoza ait eu une certaine intuition de la notion spéculative, la vraie nature de cette notion (forme et contenu) lui échappe. La philosophie de Wolf n'est pas seulement un formalisme, mais un pédantisme, parce que Wolf applique sa méthode, la méthode qu'il applique à la philosophie et aux mathématiques, à toute espèce de connaissance et aux choses les plus vulgaires et les moins susceptibles de démonstration. Par exemple, il entreprend de prouver qu'une fenêtre doit être assez large pour faire place à deux personnes, et la preuve qu'il en donne c'est que deux personnes se mettent souvent ensemble à la croisée. En outre, le contenu de la philosophie de Wolf n'est pas un contenu spéculatif comme celui de la philosophie de Spinoza, mais un contenu suivant l'entendement.

du formalisme de ces méthodes dans la philosophie et les sciences a succédé de nos jours l'abus de la *construction*, comme on l'appelle. C'est Kant qui a mis en vogue cette doctrine que les mathématiques *construisent* leurs notions, ce qui veut dire au fond que ce dont elles s'occupent ce ne sont nullement les notions, mais les déterminations abstraites des intuitions sensibles. D'après cette conception kantienne, l'assemblage de déterminations sensibles tirées de la perception et où on élude la notion véritable, et ce formalisme qui classe et, pour ainsi dire, étiquette les objets de la connaissance philosophique et scientifique d'après un schème préconçu, et préconçu arbitrairement, tout cela on l'a appelé *construction des notions*. Il y a bien au fond de cette conception une vue obscure de l'idée, de l'unité de la notion et de l'objet, de la nature concrète de l'idée. Mais cette prétendue construction est bien loin de représenter cette unité, qui n'est que la notion comme telle, de même que les choses concrètes sensibles de l'intuition sont bien loin d'être les choses concrètes de la raison et de l'idée.

En outre, nous ferons remarquer que la géométrie ayant pour objet l'intuition abstraite et sensible de l'espace peut aisément fixer dans ce dernier les déterminations simples de l'entendement. C'est ce qui fait qu'en elle la méthode synthétique de la connaissance finie trouve son application la plus parfaite. Toutefois elle finit, elle aussi, par rencontrer sur son chemin des rapports incommensurables et irrationnels. Et c'est là une difficulté qu'elle ne peut lever qu'en s'affranchissant des lois de l'entendement. Mais il arrive ici aussi ce qui arrive souvent ailleurs : on intervertit les

termes, en appelant *rationnelles* les déterminations, et *irrationnel* ce qu'on devrait bien plutôt considérer comme un germe et une trace de la notion. D'autres sciences, qui ne sont pas renfermées dans les limites du nombre et de l'espace abstraits, lorsqu'elles se trouvent, ainsi que cela leur arrive souvent et nécessairement, sur cette limite où l'entendement ne saurait plus les aider pour aller en avant, se tirent très-facilement d'embarras. Elles brisent la série des conséquences, et ce dont elles ont besoin et qui est souvent le contraire de ce qui précède, elles ne se font pas faute de le tirer du dehors, de la représentation, de l'opinion, de l'aperception ou de n'importe quelle autre source. Cette connaissance finie n'a pas la conscience de la nature de sa méthode et de son rapport avec le contenu. Et c'est cette ignorance qui ne lui permet de voir ni qu'en procédant par voie de définition, de division, etc., c'est à la nécessité des déterminations de la notion qu'elle obéit, ni où sont ses limites, ni, lorsqu'elle franchit ces limites, qu'elle se trouve dans un champ où les déterminations de l'entendement, qu'elle s'obstine cependant à employer d'une façon grossière, n'ont plus de valeur.

§ CCXXXII.

La nécessité que la connaissance finie produit dans la démonstration n'est d'abord qu'une nécessité extérieure et déterminée pour l'intelligence subjective. Cependant cette connaissance s'est elle-même affranchie dans la nécessité comme telle de sa présupposition et de son point de départ, c'est-à-dire de ce contenu qu'elle trouve devant

elle et qui lui est donné. La nécessité comme telle est la notion qui est en rapport avec elle-même. L'idée subjective a par là atteint ce point où son contenu est déterminé en et pour soi, où il ne lui est point donné, et, par suite, il lui est immanent comme à son sujet, et passe ainsi dans l'idée du *vouloir*.

Zusatz. La nécessité à laquelle atteint la connaissance par la démonstration est le contraire de ce qu'on avait à son point de départ. Au point de départ, la connaissance avait un contenu donné et contingent. Maintenant, à la conclusion de son mouvement, elle connaît le contenu comme un contenu nécessaire, et cette nécessité est médiatisée par l'activité subjective. C'est ici que réside le passage de l'idée de la connaissance à l'idée de la volonté. Considéré ensuite de plus près, ce passage consiste à saisir l'universel dans sa vérité comme subjectivité, comme notion qui se meut elle-même, comme notion active et qui engendre les diverses déterminations (1).

(1) Le premier moment de la connaissance synthétique est la *définition*. La définition ramène les éléments de l'objet que l'analyse a séparés à une certaine unité. Et cette unité, elle la forme en renfermant ces éléments dans une limite déterminée. Comme cette détermination n'est qu'une détermination relative, la définition contient nécessairement deux éléments : l'élément général et commun, le *genre*, et l'élément particulier et distinctif, la *différence spécifique*. Mais, par cela même que la définition n'exprime que ces deux éléments abstraits de l'objet, elle ne donne pas l'objet en son entier, dans son existence concrète et réelle. Elle donne, par exemple, de l'homme, *l'animalité et la raison*; de l'État, *l'association et la justice*. Mais ces deux éléments sont loin d'épuiser l'idée de l'homme ou de l'État, et d'embrasser toutes les propriétés, tous les rapports et toutes les oppositions qui constituent la réalité de ces objets. De plus, dans l'énonciation du genre et de la différence spécifique, la définition ne suit aucun *critérium* fixe et vraiment rationnel, mais elle s'appuie sur l'opinion, sur l'habitude, ou sur une comparaison extérieure et empirique. En d'autres termes, elle prend l'objet à définir, elle le rapproche d'un

β. LE VOULOIR.

§ CCXXXIII.

L'idée subjective en tant que déterminée en et pour soi, et en tant que contenu égal à lui-même, est le *bien.*

autre objet, et si elle trouve dans l'un un caractère qui n'existe pas dans l'autre, elle le considère comme un élément essentiel et distinctif du défini. Mais pourquoi ces termes se trouvent-ils ainsi réunis? Pourquoi, parmi les propriétés diverses et constitutives de l'objet, choisir telle propriété plutôt que telle autre? Pourquoi, dans la définition de l'État, par exemple, prendre la justice plutôt que la liberté, la vie morale plutôt que la vie physique; ou, dans la définition de l'homme, l'intelligence plutôt que la volonté? Voilà des questions auxquelles la définition ne saurait satisfaire. D'où l'on voit que la connaissance donnée par la définition est imparfaite sous le rapport à la fois de la forme et du contenu. Cela vient de ce que la définition est une synthèse *immédiate*, une synthèse qui commence la recomposition de l'objet, mais qui n'a pas encore saisi l'objet dans tous ses éléments et tous ses rapports, dans sa nature intime et dans son unité. Par conséquent, elle donne plutôt une certaine vue et, pour ainsi dire, un pressentiment de cette unité que cette unité elle-même, et elle exprime plutôt une manière d'être du sujet que la nature même de l'objet. 2° La définition c'est l'universel abstrait et immédiat: mais l'universel doit se particulariser, et le particulier est ici la *division*. La définition appelle nécessairement la division, parce que, d'une part, l'universalité du défini n'est qu'une universalité relative, et qu'elle n'est, par conséquent, que la partie d'un tout qui est en face d'autres parties, lesquelles se trouvent placées dans les mêmes conditions, et que, d'autre part, le contenu multiple du défini, qui n'existe qu'à l'état abstrait et virtuel dans la définition, ne saurait être connu qu'en le décomposant en ses éléments. Cette décomposition n'est plus ici l'*analyse*, mais la *division*, laquelle consiste à ordonner les êtres d'après leurs différences et leurs rapports; et, à cet égard, la division doit être considérée comme la condition essentielle de toute connaissance rationnelle et systématique. Mais comment faut-il diviser? Et pourquoi faut-il diviser de telle manière plutôt que de telle autre? Ce sont là des questions auxquelles la division elle-même ne saurait répondre. Aussi toutes les règles qu'on donne à ce sujet sont-elles insuffisantes, et la plus importante de ces règles, à savoir, qu'*il faut diviser les êtres d'après leurs différences essentielles*, dépasse les limites de la division, parce que la division, pas plus que la définition, ne saurait dire quelle est l'essence et le principe des choses. C'est ce qui fait que la division procède dans ses opéra

Son désir de se réaliser offre le rapport inverse de celui de l'idée du vrai, et s'applique plutôt à déterminer le

tions comme la définition, c'est-à-dire d'une façon empirique, qu'elle ne s'appuie que sur la comparaison extérieure, et qu'elle divise, en quelque sorte, indifféremment un seul et même objet, suivant ses différentes propriétés et ses différents rapports. Cela vient surtout de ce que la division, au lieu de *poser* et d'expliquer elle-même les termes qu'elle divise, et les éléments sur lesquels elle se fonde, comme la définition, elle aussi, les *présuppose*. Cependant la division, en décomposant les êtres, et en essayant de les classer d'après leurs caractères essentiels, amène ce résultat, que l'objet est saisi dans la totalité de ses différences et dans son unité tout à la fois. Ce n'est plus l'unité immédiate de la définition, mais une unité qui a traversé la médiation et qui la contient. C'est là 3°, le *théorème*, ou la *démonstration* (*Theorem*, *Lehrsatz*). La démonstration suppose la définition et la division des termes qu'elle réunit à l'aide d'un moyen. Ces termes ne sont plus ici ce qu'ils étaient dans la simple proposition et dans le syllogisme, mais tels qu'ils existent dans la sphère de la connaissance, et tels que les ont livrés à la démonstration les moments précédents de l'idée. Ainsi, par exemple, le jugement : *la rose est rouge*, énoncé comme simple jugement, diffère de ce même jugement dont les termes auraient été analysés, définis, etc. Et d'ailleurs, l'idée de la science contient non-seulement le jugement et le syllogisme, mais le monde objectif et toutes choses en général. Quant à la démonstration, elle consiste à lier tous les éléments de l'objet par des rapports internes et nécessaires. C'est là *prouver ;* et l'emploi et la disposition des matériaux qui composent la preuve constituent la *construction*. Ainsi, dans la définition on n'a que l'unité abstraite de l'objet ; dans la démonstration, au contraire, on a son unité concrète et réelle, c'est-à-dire l'objet avec toutes ses propriétés et tous ses rapports. Cependant, bien que la démonstration marque un degré de la connaissance supérieur à la définition, elle ne donne elle aussi qu'une connaissance limitée. Et, en effet, elle présuppose, comme la définition, l'objet ; elle ne montre pas sa genèse, ni comment, ni pourquoi il existe, mais seulement la nécessité de ses rapports. Cela fait que le moyen n'y apparaît pas comme sortant de la nature même de l'objet, mais comme un élément subjectif de la pensée, et qu'ainsi la construction est un mélange de procédés rationnels et artificiels, qui sont pris en dehors de la nature de la chose. En d'autres termes, l'idée n'atteint pas dans la démonstration à la totalité et à l'unité de ses déterminations. L'objet démontré est tel qu'il est démontré, mais il demeure encore séparé du sujet. C'est ce qui fait que sa nature intime échappe à la démonstration. Cependant, le résultat auquel on est ici arrivé c'est la *nécessité*. La vérité démontrée est la vérité nécessaire, la vérité qui ne peut ne pas être, ou être autrement

monde qui est devant lui suivant ses fins. — Ce vouloir (1) a, d'un côté, la certitude de l'inanité (2) de l'objet présupposé, mais, de l'autre, il présuppose, en tant que vouloir fini, la fin du bien comme idée purement subjective, ainsi que l'indépendance de l'objet.

§ CCXXXIV.

Par conséquent, la finité de cette activité est la contradiction, laquelle consiste en ce qu'au milieu des déterminations opposées du monde objectif la fin du bien est et n'est pas réalisée, est posée à la fois comme chose essentielle et comme chose non essentielle, comme chose réelle et comme chose purement possible. Cette contradiction se produit comme un *progrès infini* de la réalisation du bien, où le bien prend la forme rigide de ce qui doit être (3). Mais, si on la considère du côté de la *forme*, cette contradiction se trouve supprimée, car l'activité (4) supprime la subjectivité du but et par là l'objectivité, c'est-à-dire l'opposition qui fait la finité de toutes deux; et elle supprime ce qu'il y a d'exclusif non-seulement dans *telle* subjectivité, mais dans la subjectivité en général. Car une autre subjectivité semblable à la première, c'est-à-dire la génération d'une nouvelle opposition, ne diffère pas de celle

qu'elle n'est. La nécessité n'est pas ici ce qu'elle était dans la sphère de la simple *essence*, mais la nécessité telle qu'elle existe dans la sphère de la pensée et de la connaissance. Cette nécessité est le *bien*.

(1) Le vouloir tel qu'il est ici dans son moment immédiat.

(2) *Die Gewissheit der Nichtigkeit.*

(3) *Als ein Sollen fixirt ist* : où le bien *est fixé* comme *un devoir être*, comme quelque chose qui doit être, mais qui n'est jamais.

(4) L'activité du bien, ou de l'idée en tant que bien.

qu'on se représente comme devant être la précédente. Ce retour sur soi (1) est en même temps la reproduction du contenu (2), qui est le bien, c'est l'identité en soi des deux côtés, — la reproduction du rapport théorétique (§ CCXXIV) suivant lequel l'objet constitue en lui-même l'être substantiel et le vrai.

Zusatz. Pendant que l'œuvre de l'intelligence consiste à saisir le monde tel qu'il est, celle de la volonté consiste d'abord à le faire tel qu'il doit être. L'être immédiat, et qu'on trouve devant soi, n'a pas pour la volonté une réalité immuable, mais il n'est qu'une apparence, qu'une existence sans réalité. C'est ici que naissent les contradictions au milieu desquelles on est comme ballotté sur le terrain de la morale. C'est là en général, sous le rapport pratique, le point de vue de la philosophie de Kant, et aussi de celle de Fichte. Le bien doit se réaliser, on doit travailler pour l'accomplir, et la volonté n'est que le bien lui-même qui se réalise et s'affirme. Mais, si le monde était tel qu'il doit être, l'activité de la volonté s'évanouirait. Par conséquent, c'est la volonté elle-même qui exige aussi que son but ne soit pas réalisé. C'est par là exactement que se trouve exprimée la finité de la volonté. Seulement on ne doit pas s'arrêter à cette finité, et c'est le processus de la volonté elle-même qui

(1) Il y a, en effet, un retour sur soi dans cette activité qui supprime les oppositions.

(2) *Die Erinnerung des Inhalts* : la *ressouvenance du contenu.* L'idée en supprimant l'opposition de la forme se *ressouvient* aussi du contenu, et reproduit dans cette suppression le contenu, c'est-à-dire elle supprime aussi l'opposition qui est dans le contenu, et la supprime en revenant au rapport théorétique, ou, pour parler avec plus de précision, à un nouveau rapport où se retrouve le contenu de l'idée théorétique, mais objectivé et réalisé dans et par l'idée pratique.

supprime cette finité et la contradiction qu'elle contient. La conciliation consiste en ceci, que la volonté dans son résultat revient à la présupposition de la connaissance, et par là à l'unité de l'idée théorétique et de l'idée pratique. La volonté connaît le but comme son propre but, et l'intelligence de son côté saisit dans le monde la réalité de la notion (1). C'est là la position véritable de la connaissance rationnelle. L'être apparent et passager n'est que la surface, il n'est pas l'essence véritable du monde. Celle-ci est la notion en et pour soi, et le monde est ainsi lui-même l'idée. L'effort non satisfait disparaît lorsque nous reconnaissons que la fin du monde est réalisée et se réalise éternellement tout à la fois. C'est là la position que prend en général l'âge viril, tandis que le jeune homme croit que le monde est dans un état pitoyable et qu'il faut le refaire à nouveau. La conscience religieuse, au contraire, considère le monde comme gouverné par la providence divine, et par là comme répondant à ce qu'il doit être. Toutefois cet accord de l'être et de ce qui doit être n'est pas un accord pétrifié et sans processus. Car le bien, la fin absolue du monde, n'est qu'autant qu'elle s'engendre sans cesse elle-même, et entre le monde de l'esprit et celui de la nature il y a cette différence que, pendant que ce dernier ne fait que revenir constamment sur lui-même, il y a un développement chez le premier.

(1) Le texte dit : saisit le monde *comme la notion réelle* (*als den wirklichen Begriff*). C'est-à-dire que dans cette unité de l'idée théorétique et de l'idée pratique, l'intelligence, qui n'est plus ici l'intelligence abstraite, mais l'intelligence ou pensée spéculative, ne scinde pas le monde et la notion, et la réalité du monde et la réalité de la notion, mais pense le monde comme notion réelle, ou comme notion qui s'est réalisée et se réalise en lui.

§ CCXXXV.

La vérité du bien se trouve ainsi posée comme unité de l'idée théorétique et de l'idée pratique, unité qu'atteint le bien en et pour soi. De cette façon, le monde objectif est l'idée en et pour soi, l'idée qui se pose éternellement comme fin et engendre sa réalité par son activité. — Cette vie qui, s'affranchissant des différences et de la finité de la connaissance, est revenue sur elle-même, et par l'activité de la notion est devenue identique avec elle-même, est l'*idée spéculative ou absolue* (1).

(1) L'idée de la connaissance ou du vrai qui devient adéquate à son objet et qui le saisit dans la réalité et la nécessité de ses propriétés et de ses rapports c'est le *bien* ou le *vouloir* (§ CCXXXII). Et ainsi, le bien est le vrai, mais le vrai auquel s'ajoutent la nécessité et l'activité. Et, en effet, le bien est essentiellement actif, et, de plus, il ne peut ne pas être, et rien ne saurait s'opposer à son existence. Le bien c'est la *fin* absolue, mais la fin qui n'a pas besoin d'être réalisée pour atteindre à la *vie* et à la *vérité*, car il est déjà la *vie* et la *vérité*. Le bien est, par conséquent, supérieur à la vérité et à la connaissance, telles qu'elles viennent d'être définies (§§ précéd.), et il leur donne une réalité objective. Mais, par cela même, il se produit dans le bien un rapport opposé à celui qu'on a rencontré dans l'idée du vrai (§ CCXXXIII). Car le *vrai* apparaît au sujet qui connaît comme un monde objectif et absolu sur lequel il doit, si l'on peut dire, se former et se modeler. Dans le bien, au contraire, cet état de passivité a disparu, et le bien s'applique à l'objet comme à un être qui est soumis à sa puissance et à ses fins. Par là toute *présupposition* se trouve aussi annulée dans le bien (§ CCXXXII). Ce qui revient à dire que toutes les déterminations précédentes, le *monde mécanique* et *chimique*, la *vie* et la *connaissance* elle-même, sont des moments de l'idée qui n'existent qu'en vue du bien, et que le bien concentre dans son unité. C'est là ce qu'entend Hégel, lorsqu'il dit que *le bien est un contenu égal à soi* (§ CCXXXIII). Car, puisque le bien est la fin absolue, il contient toutes choses, et il trouve toutes choses au-dedans de lui-même, tandis que les déterminations précédentes sont *inégales à elles-mêmes*, par la raison que, tout en étant *elles-mêmes*, elles aspirent au bien, et qu'elles trouvent ainsi hors d'elles-mêmes leur principe et leur unité.

Le bien n'est, à son point de départ, qu'un bien *immédiat*, un bien qui

γ. IDÉE ABSOLUE.

L'idée, en tant qu'unité de l'idée subjective et de l'idée objective, est la notion de l'idée, qui a l'idée comme telle

peut et *doit* marquer les choses de son empreinte, et les élever jusqu'à lui, mais qui n'a pas encore accompli son œuvre. Cependant, il ne s'arrête pas à cet état immédiat et virtuel. Car, par là même qu'il est le bien, et le bien de toutes choses, il s'empare du monde objectif et le soumet à son activité. C'est ce passage de son état virtuel à sa réalisation qui constitue le moment de sa finité. Car, sa réalisation *présuppose* l'indépendance de l'objet dans lequel il se réalise, et qu'il s'assimile (§ CCXXXIII). De plus, au milieu des oppositions du monde objectif, le bien apparaît comme étant et comme n'étant pas, comme une chose essentielle et comme un accident (§ CCXXXIV). « Car, dit Hégel (*Grande Logique*, p. 320), par cela même qu'il est limité quant à son contenu, il y a plusieurs biens, ce qui fait que le bien actuel (*das existirende Gute*) n'est pas seulement détruit par un accident extérieur ou par le mal, mais par la collision et la lutte qui se produisent entre les différents biens. » Enfin, et comme conséquence de ce qui précède, la limitation du bien vient aussi de la différence de la forme et du contenu, du sujet et de l'objet (l'intention et l'œuvre, le but et les moyens, par exemple) ; toutes choses qui font que le bien se produit ici comme un *devoir être* (*ein Sollen*) et un *progrès infini* (§ CCXXXIV), c'est-à-dire comme un bien qui *doit* être, mais qui n'*est* pas, comme un bien qui devient, mais qui ne peut atteindre à son existence parfaite et absolue. Cependant, cette limitation n'est qu'un moment que le bien lui-même supprime, et à travers lequel l'idée s'élève à son existence absolue. Et, en effet, c'est le bien lui-même qui pose la limite et qui la supprime, qui la pose pour sortir de son état immédiat et transporter dans l'objet sa forme et son contenu, et qui la supprime par là même qu'il la pose et qu'il est le bien. Car un bien n'est limité que parce qu'il a à côté de lui et en lui un autre bien. Ce qui fait que dans ce mouvement dialectique du bien, dans ces biens qui se limitent et se détruisent, le bien apparaît comme un *postulat* et prend la forme indéterminée du *faux progrès infini*. C'est qu'ici l'*idée pratique* se trouve séparée de l'*idée théorétique*, la *volonté* de la *pensée*, et l'*action* de la *connaissance*. Dans l'*idée théorétique*, la limitation vient de ce que l'idée, tout en possédant sa forme universelle et son unité, demeure à l'état subjectif et n'atteint pas à sa réalité objective. Par contre, dans l'*idée pratique*, la limitation vient de ce que l'idée n'existe que sous sa forme objective, et que l'élément subjectif et universel y a disparu. Cependant, de ce mouvement indéfini de l'idée, où un bien remplace un autre bien, se dégage la pensée

pour objet (1), — un objet où viennent se concentrer et s'unir toutes les autres déterminations. Par conséquent, cette unité est l'absolue vérité, et toute vérité ; c'est l'idée qui se pense elle-même, et ici en tant qu'idée pensante, ou idée logique (2).

Zusatz. L'idée absolue est d'abord l'unité de l'idée théorétique et de l'idée pratique, et par là aussi l'unité de l'idée de la vie et de l'idée de la connaissance. Dans la connaissance nous avons l'idée sous forme de différence, et le processus de la connaissance nous l'avons vu se produire comme triomphant de cette différence et ramenant cette unité, qui en tant qu'unité immédiate, est d'abord l'idée de la vie. L'imperfection de la vie vient de ce qu'elle n'est d'abord que l'idée *en*

que c'est un seul et même bien, une seule et même idée qui fait le fond de tous ces biens particuliers. Par là disparaît aussi la forme de cette contradiction (§ CCXXXIV), et l'idée fait retour à son état subjectif et à la connaissance. Seulement on n'a plus ici la connaissance purement subjective et théorétique, mais la connaissance qui s'est objectivée dans le bien, qui contient le monde de l'action et de la volonté, et qui s'est par là même élevée au-dessus de lui ; en d'autres termes, on a l'idée qui se saisit comme idée, qui n'a qu'elle-même pour objet (§ CCXXXVI), et qui se reconnaît comme principe et unité de toutes choses. C'est là l'*idée absolue* ou *spéculative*. L'idée spéculative c'est encore la *vie*, mais la *vie* qui s'est affranchie de toute limitation, par cela même qu'elle s'est élevée jusqu'à l'idée (§ CCXXXV). L'idée spéculative est aussi le seul et véritable objet de la philosophie. Au-dessous et en dehors de l'idée spéculative on a des déterminations limitées de l'idée, mais on n'a pas l'idée ; ou, comme dit Hégel (*Grande Logique*, p. 328), « on n'a que des erreurs, des opinions, des aspirations vers la vérité, des pensées obscures, arbitraires et accidentelles. L'idée seule est l'Être et la vie éternels, la vérité qui se connaît elle-même et comprend toute vérité. »

(1) En effet, ici on a d'abord la *notion* de l'idée, ou l'idée à l'état immédiat.

(2) Et non en tant qu'idée absolue dans l'acception absolue du mot, c'est-à-dire en tant qu'esprit absolu. L'expression *idée pensante* (*denkende*) doit être entendue en ce sens, dans le sens de pensée, ou idée logique.

soi. Par contre, ce qu'il y a d'exclusif dans la connaissance vient de ce que l'idée n'y est que *pour soi.* L'unité et la vérité de ces deux idées est l'idée qui est en et pour soi, et partant l'idée absolue. — Jusqu'ici nous avons eu pour objet l'idée dans le développement de ses différents degrés. Maintenant nous avons pour objet l'idée elle-même. C'est là la νοησις νοήσεως qu'Aristote a marquée comme la plus haute forme de l'idée.

§ CCXXXVII.

L'idée absolue est pour soi parce qu'il n'y a ni passage, ni présupposition ni aucune déterminabilité en général qui ne vienne se fondre en elle, et ne trouve en elle sa transparence. C'est en elle que la forme pure de la notion se retrouve elle-même dans son contenu. Elle est à elle-même son propre contenu, en ce qu'elle se différencie idéalement elle-même, et que dans chacune de ses différences elle est identique avec elle-même, mais d'une identité où la totalité de la forme existe comme système des déterminations du contenu. Ce contenu est le système de l'idée logique. En tant que forme, l'idée n'est ici que la méthode de ce contenu ; — c'est la connaissance déterminée de la valeur de ses moments.

Zusatz. Lorsqu'on parle de l'idée absolue, on peut croire que c'est seulement ici qu'on a le vrai, et que tout doit disparaître devant elle. On peut sans doute se perdre en déclamations vides touchant l'idée absolue. Mais le fait est que son véritable contenu n'est rien autre chose que le système entier dont nous avons considéré le développement. On peut aussi dire de l'idée absolue qu'elle est l'universel. Seu-

lement c'est l'universel non en tant que forme abstraite en face de laquelle se trouverait le contenu particulier comme un contraire, mais en tant que forme absolue à laquelle sont revenues toutes les déterminations du contenu posé par elle. L'idée absolue peut se comparer sous ce rapport au vieillard qui exprime les mêmes pensées religieuses que l'enfant, mais pour qui la signification de ces pensées embrasse toute sa vie. Lors même que l'enfant entendrait le contenu de la doctrine religieuse, sa vie entière et le monde entier seraient cependant encore hors de ce contenu. — On peut en dire autant de la vie humaine en général et des événements qui la remplissent. Tout notre travail est dirigé vers un but, et lorsque ce but est atteint, on est étonné de n'y trouver autre chose que ce que l'on voulait. L'importance est dans le mouvement entier. Lorsque l'homme suit par la pensée les événements de sa vie, la fin pourra lui paraître bien limitée. C'est cependant l'entier *decursus vitæ* qui vient s'y concentrer.—Ainsi le contenu de l'idée absolue c'est aussi le développement entier des moments que nous avons eu devant nous jusqu'ici. Et que ce soit ce développement qui fait le contenu et l'essentiel (1), c'est le dernier point qu'il nous reste à déterminer.—Il faut ajouter que le propre de la pensée philosophique c'est d'entendre comment tout ce qui est, pris séparément (2), apparaît comme un être limité, et qu'il n'a par cela même une valeur que comme partie du tout et comme moment de l'idée. C'est de cette façon que s'est produit le contenu que

(1) *Das Interesse : l'intérêt ;* car c'est dans ce développement que résident à la fois la forme et le contenu, et par suite la réalité de l'idée.

(2) *Für sich.*

nous venons d'exposer, et ce qui nous reste encore à déterminer c'est la connaissance que le contenu est le développement vivant de l'idée, et que ce simple regard en arrière est renfermé dans la forme (1).

Les degrés que nous venons de franchir sont chacun une image de l'absolu, mais ils ne le sont d'abord que d'une façon limitée, ce qui les pousse à s'unir en un tout dont le développement est ce que nous avons appelé méthode.

§ CCXXXVIII.

Les moments de la méthode spéculative sont *a*) le commencement, c'est-à-dire l'*être* ou l'*immédiat*, qui est pour soi par la simple raison qu'il est le commencement (2). Mais, considéré du point de vue de l'idée spéculative, l'être est sa détermination d'elle-même (3), détermination qui, en tant que sa négativité absolue ou mouvement de la notion, divise (4) et se pose comme négation de soi-même. Ainsi l'être qui pour le commencement comme tel (5) apparaît

(1) *Und dies einfache Rückblick ist in der Form enthalten.* En effet, il y a ici un regard en arrière, ce regard par lequel on considère de nouveau les degrés parcourus. Mais ces degrés on les considère ici du point de vue de l'idée et dans l'idée absolue, et par suite dans leur unité, dans cette unité qu'ils n'atteignent et ne peuvent atteindre que dans l'idée absolue. Par conséquent, ce regard en arrière est lui-même contenu dans la forme, il est même le point culminant de la forme, ou la forme d'où jaillissent toutes les formes subordonnées. Voyez aussi sur ce point : *Philosophie de l'Esprit*, derniers chapitres.

(2) Par là que l'être ou l'immédiat est le commencement, il est d'abord dans son état abstrait *pour soi*, c'est-à-dire un moment distinct, isolé.

(3) *Ist es ihr Selbstbestimmen : il est son se déterminer soi-même :* c'est-à-dire que du point de vue de l'idée l'être n'est que le moment immédiat de l'idée elle-même, et qui est nié ou se nie lui-même dans l'idée.

(4) *Urtheilt.*

(5) L'être est, en effet, dans l'idée *pour* le commencement.

comme une affirmation abstraite est bien plutôt la négation; il est posé, médiatisé en général, et présupposé. Mais en tant que négation de la notion, qui dans sa différence est absolument identique avec elle-même et est la certitude d'elle-même, l'être est la notion qui n'est pas encore posée comme notion, ou, si l'on veut, il est la notion en soi. — Par conséquent, cet être en tant que notion encore indéterminée, c'est-à-dire en tant que notion qui n'est déterminée qu'en soi ou d'une façon immédiate, est aussi l'*universel* (1).

REMARQUE.

Entendu dans le sens de l'être immédiat, le commencement est tiré de l'intuition et de la perception; c'est le commencement de la méthode analytique de la connaissance finie. Entendu dans le sens de l'universel, c'est le commencement de la méthode synthétique de cette même connaissance. Mais comme l'idée logique est immédiatement tout aussi bien l'universel que l'être, et qu'en se présupposant elle-même elle est aussi immédiatement elle-même, son commencement est un commencement tout aussi bien synthétique qu'analytique.

Zusatz. La méthode philosophique est aussi bien une méthode analytique que synthétique, mais elle ne l'est pas en ce sens que ces deux méthodes y sont juxtaposées, ou que simplement elles y alternent comme dans la connaissance finie, mais en ce sens qu'elle les contient comme supprimées, ce qui fait que dans chacun de ses moments elle est

(1) Par là que l'être est un moment de la notion il est aussi l'universel.

méthode analytique et méthode synthétique à la fois. La pensée philosophique procède analytiquement, en ce sens qu'elle se borne à recevoir son objet, l'idée, qu'elle laisse l'objet tel qu'il est (1) et qu'elle est, en quelque sorte, simple spectatrice de son mouvement et de son développement. En ce sens la pensée philosophique est passive. Mais elle est aussi pensée synthétique, et elle se connaît et s'affirme comme activité de la notion elle-même (2). De là l'effort pour éloigner les pensées arbitraires et les opinions particulières qui prétendent sans cesse se substituer à la raison.

§ CCXXXIX.

b) Le développement est le jugement *posé* de l'idée (3). L'universel immédiat (4) est, en tant que notion en soi, cette dialectique qui supprime son immédiatité et son universalité et ne fait de ces dernières que des moments. Par là se trouve posée la négation du commencement, ou ce qui revient au même, le commencement est posé dans sa

(1) *Dieselbe gawähren lasst : le laisse faire.*

(2) La pensée spéculative, pendant qu'elle développe et expose, et dans l'acte même où elle développe et expose (ce qui constitue le côté analytique, passif et immédiat) son objet, l'idée, pose et unit les différents moments (ce qui constitue le côté synthétique, actif et médiat). Par conséquent, la pensée spéculative n'est en réalité ni pensée analytique, passive et immédiate, ni pensée synthétique, active et médiate, mais l'unité, l'*énergie* de toutes les deux. C'est là ce qui résulte non-seulement de l'ensemble de ces derniers paragraphes, mais de ce qu'il est dit expressément ci-dessus, savoir, que la méthode philosophique contient l'analyse et la synthèse comme deux moments supprimés ou subordonnés.

(3) C'est-à-dire le jugement, la négation, la médiation de l'idée, qui est virtuellement dans l'être immédiat, est *posée* dans le développement (*Fortgang*).

(4) C'est-à-dire ici l'*être* qui, en tant que virtuellement la notion ou notion en soi, est aussi l'universel.

déterminabilité. Il est comme unité, comme rapport des différences ; — c'est le *moment de la réflexion* (1).

REMARQUE.

Ce développement est un développement analytique en ce que par la dialectique immanente n'est posé que ce qui est contenu dans la notion immédiate. Mais c'est aussi un développement synthétique en ce que dans cette notion cette différence n'était pas encore posée.

(1) En d'autres termes, le commencement ou l'idée, en se développant, atteint à ce degré de la médiation où elle est l'unité, le rapport des différences, tel que ce rapport a lieu dans la sphère de la réflexion ou de l'essence. — Comme on peut le voir, dans ces derniers paragraphes Hégel résume et reproduit les déterminations précédentes, les déterminations de l'*être* et de l'*essence*, pour les considérer de leur point de vue absolu, c'est-à-dire du point de vue de l'idée, et telles qu'elles sont dans l'idée. Et, en effet, ces déterminations, l'être et l'essence, sont de deux façons : elles sont d'une façon abstraite et en elles-mêmes, et d'une façon concrète et dans leur unité, c'est-à-dire dans l'idée. Dans l'idée, les déterminations de l'être ne sont pas séparées des déterminations de l'essence, et réciproquement, et le *passage* d'un terme à l'autre, qui est le propre des déterminations de l'être, n'est pas séparé du mouvement *réfléchi*, qui est le propre des déterminations de l'essence ; ce qui s'applique aussi aux déterminations de la notion, en tant que notion. Ainsi, par exemple, dans l'idée, l'être n'est pas seulement l'être, mais il est *identique* et *universel*, et le non-être n'est pas seulement le non-être, mais il est *différent* et *déterminé*, ou *particulier*, etc., et, réciproquement, ce qui est identique et universel, *est*, ce qui diffère n'*est pas*, ou il est l'être avec négation, etc. Cela explique ces expressions : que l'idée est elle-même et autre chose qu'elle-même, et qu'à leur tour les choses sont autres en elles-mêmes et séparées de l'idée, et autres dans l'idée ; que les déterminations de l'être et de l'essence ne sont que des présuppositions de l'idée elle-même, et que, par conséquent, l'idée seule se connaît elle-même ; qu'en se connaissant elle-même, elle connaît toutes choses, et qu'elle connaît toutes choses telles qu'elles sont en elle, et telles qu'elles sont hors d'elle ; qu'elle connaît l'être, par exemple, en tant qu'être immédiat et en tant qu'être dans l'idée, et qu'elle connaît l'essence en tant que simple essence, et en tant qu'essence dans l'idée. C'est aussi en ce sens que Hégel a pu dire que l'idée est le seul et véritable objet de

Zusatz. Dans le développement de l'idée, le commencement se produit tel qu'il est en soi (1), c'est-à-dire comme un moment posé et médiatisé, et non comme moment ou être immédiat. Ce n'est que pour la conscience, et pour la conscience immédiate, que la nature constitue le commencement et l'immédiat, et l'esprit l'être médiatisé par la nature. Mais en réalité c'est la nature qui est posé par l'esprit, et c'est l'esprit lui-même qui fait de la nature sa présupposition.

§ CCXL.

La forme abstraite du développement (2) est, dans l'*être*, *l'autre*, et le passage dans l'autre ; dans l'*essence*, c'est l'apparaître dans les contraires ; dans la *notion*, c'est la différenciabilité de l'individuel et de l'universel qui comme tel se continue dans le terme qui se différencie de lui, et constitue l'identité de lui-même et de ce dernier.

§ CCXLI.

Dans la seconde sphère, la notion, qui n'est d'abord qu'en soi, *apparaît* (3), et de cette façon elle est déjà virtuelle-

la philosophie, et que hors de l'idée il n'y a que l'opinion, l'erreur, ou qu'un mélange d'erreur et de vérité.

(1) C'est-à-dire virtuellement et en lui-même. Car le commencement comme tel, par cela même qu'il est le commencement, c'est-à-dire le moment le plus immédiat et le plus abstrait, est posé par un autre que par lui-même, et pour autre chose que pour lui-même.

(2) Car le développement concret est dans les différents moments où il se réalise, et à travers lesquels il passe d'une sphère à l'autre.

(3) *Ist zum Scheinen gekommen :* a atteint à l'*apparence*, à la sphère des rapports *réfléchis* de l'idée.

ment l'idée.— De même que le développement de la première sphère est un passage à la seconde, de même le développement de la seconde est un retour à la première. C'est seulement par ce double mouvement que la différence reçoit son véritable développement (1), en ce que chacun des deux termes différenciés, considéré en lui-même, se complète comme moment de la totalité (2), et joint son activité à celle de l'autre pour réaliser l'unité (3). L'unité n'est elle-même une unité exclusive qu'autant que les deux différences suppriment elles-mêmes, et chacune en elle-même, leur exclusivité.

§ CCXLII.

Le développement de la seconde sphère réalise ce que celle-ci contient (4) à son point de départ ; c'est-à-dire il conduit le rapport des différences jusqu'au point où la con-

(1) *Erhält ihren Recht : reçoit ce qui lui est dû, ce qui lui appartient.* En effet, ce qui appartient à la sphère de l'être c'est de passer dans celle de de l'essence, et d'y passer parce qu'elle est déjà virtuellement l'essence. Et ce qui appartient à la sphère de l'essence c'est de revenir à la sphère de l'être ; car l'essence est l'essence précisément parce qu'elle enveloppe en elle la détermination de l'être.

(2) *Sich zur Totalität vollendet : s'achève pour et avec la totalité.* C'est-à-dire que chaque différence est elle-même, et en elle-même elle est aussi un moment du tout, de sorte que en se développant elle-même et en elle-même, elle se complète pour et dans le tout.

(3) *Sich zur Einheit mit dem andern bethätigt : elle* (l'une des deux différences) coopère avec l'autre (différence) *pour l'unité.* Nous avons traduit *pour réaliser l'unité.* L'expression du texte est plus large et plus complète. Car en disant *pour l'unité* Hégel n'a pas seulement entendu dire que les deux différences se combinent *pour réaliser* l'unité, mais aussi et surtout qu'elles se combinent comme deux moments de l'unité, et où l'unité se réalise elle-même comme unité.

(4) En soi ou virtuellement.

tradiction se produit dans chacune d'elles considérée en elle-même, et se produit comme *progrès infini*, lequel aboutit à ce résultat *c*), savoir, que le terme différencié est posé tel qu'il est dans la notion. Il nie le premier terme, et en tant qu'identique avec le premier, il se nie lui-même. De là l'unité dans laquelle ces deux premiers termes sont comme deux termes idéaux et comme moments, comme des termes supprimés, c'est-à-dire aussi comme des termes conservés (1). La notion qui de cette façon, en partant de son moment immédiat (2), est, par l'intermédiaire de la différence et de sa suppression, rentrée en elle-même, est la notion réalisée, c'est-à-dire la notion qui dans son unité pour soi pose et contient ses déterminations (3). — C'est

(1) C'est du rapport de causalité qu'il est ici question. Comme on l'a vu, ce rapport aboutit, d'une part, au *progrès de la fausse infinité*, et, de l'autre, à la notion. Ce rapport réalise ou pose *pour soi* ce qui n'était qu'*en soi* dans le rapport abstrait de l'*identité* et de la *différence*, ou, pour mieux dire, dans les rapports précédents, en ce que dans la causalité les termes différenciés ne se réfléchissent plus l'un sur l'autre, comme dans les rapports précédents, mais chaque terme — *cause* et *effet* — pris séparément se réfléchit sur lui-même, et, en se réfléchissant sur lui-même en lui-même, il se réfléchit sur l'autre. On a ainsi la contradiction complétement développée, c'est-à-dire la contradiction où les termes se contredisent eux-mêmes en eux-mêmes, ce qui fait précisément le passage de la sphère de l'*essence* à celle de la *notion*. Dans la notion, *ces deux premiers termes* (*diese beiden Ersten*), comme a le texte, c'est-à-dire les deux différences précédentes (ici *la cause et l'effet*, et par suite toutes les différences et tous les rapports précédents), sont comme termes *idéaux* et comme *moments* (*als ideel und Momente*), c'est-à-dire comme moments que l'idée a posés et traversés, et qu'elle a traversés en les absorbant en elle-même, ce qui fait qu'ils sont en elle, comme ils peuvent y être, c'est-à-dire comme moments. (C'est ainsi qu'ils sont à la fois supprimés et conservés (*aufgehobene und aufbewahrte.*)

(2) *Ansichseyn* : *l'être-en-soi* — virtualité — qu'on peut considérer comme un état immédiat et abstrait relativement à l'*être-pour-soi*.

(3) *Das Gesetztseyn seiner Bestimmungen in seinem Fürsichseyn enthaltend* : *contenant l'être-posé de ses déterminations dans son être-pour-soi :*

l'idée pour laquelle, en tant que principe absolument premier (1) (dans la méthode) (2) cette fin (3) n'est que l'évanouissement de l'apparence suivant laquelle le commencement serait un moment immédiat et un résultat (4). C'est la connaissance que l'idée est une totalité, et la seule totalité.

§ CCXLIII.

De cette façon, la méthode n'est pas une forme extérieure, mais l'âme et la notion du contenu, dont elle ne se distingue qu'en ce que les moments de la notion sont ainsi constitués qu'ils peuvent apparaître aussi en eux-mêmes dans leur déterminabilité comme étant la totalité de la notion (5). Mais par là que cette déterminabilité ou ce

c'est-à-dire que la notion, ou, pour mieux dire, l'idée n'est dans son unité véritable, elle n'est en tant qu'idée qu'en posant ses déterminations, et en les posant en elle-même et comme moments d'elle-même.

(1) *Als absolut Erstes* : *en tant qu'absolument premier — primum*, το πρωτον.

(2) Car c'est seulement suivant et dans la méthode qu'elle est telle, et peut être saisie comme telle, c'est-à-dire comme l'absolument premier.

(3) *Diess Ende* : la fin à laquelle on est arrivé ici.

(4) En effet, l'*apparaître — Schein —* le rapport purement réfléchi des termes ne s'évanouit, absolument parlant, que dans l'idée, et dans l'idée absolue et spéculative. Hors de cette idée, le *Schein* pénètre dans tous les rapports, dans les rapports de l'idée elle-même, de l'idée en tant que vie et connaissance finie. Par conséquent, la pensée purement réfléchie ne peut saisir le commencement et la fin dans l'idée et dans l'unité de l'idée, mais, tout en établissant un certain rapport entre eux, elle pense le commencement comme un moment immédiat, c'est-à-dire elle le pense comme s'il n'était pas médiatisé, posé par l'idée, ou, ce qui revient au même, comme s'il n'était pas un moment de l'idée, et elle pense l'idée comme un simple résultat, c'est-à-dire comme quelque chose qui découle de ce qui n'est pas elle-même. Cf. sur ce point *Philosophie de l'Esprit*, §§ 573-578, et notre commentaire.

(5) Dans le mouvement de l'apparence et de la phénoménalité (*Schein und Erscheinung*), chaque sphère, ou chaque détermination de l'idée, en s'affir-

contenu est revenu avec la forme à l'idée, celle-ci se représente (1) comme un tout systématique, comme une seule et même idée, dont les moments particuliers sont tout aussi bien virtuellement cette même idée qu'ils amènent par la dialectique de la notion l'unité simple pour soi de l'idée (2). — De cette façon, la science s'achève elle-même (3) en saisissant la notion d'elle-même comme notion de l'idée pure pour laquelle est l'idée (4).

mant dans ses limites, affirme une matière, un contenu, une réalité autre que celle de l'idée. Mais comme elle n'est qu'un moment de l'idée, et qu'ainsi l'idée entière est virtuellement en elle, elle s'affirme en même temps comme *totalité de la notion*. C'est la monade de Leibnitz qui représente l'univers.

(1) *Sich darstellt*. C'est, en effet, une nouvelle représentation que l'idée donne d'elle-même dans sa sphère absolue.

(2) *Das einfache Fürsichseyn der Idee*. C'est, en effet, dans cette représentation que l'idée donne d'elle-même, comme idée une et absolue, que s'accomplit et peut seulement s'accomplir l'unité absolue, c'est-à-dire l'unité de la forme et du contenu, de l'être et de la pensée, du sujet et de l'objet, etc.

(3) *Schliesst : conclut, termine, atteint son but.*

(4) *Als (den Begriff) der reinen Idee, für welche die Idee ist.* Il y a la notion de l'idée, ou de l'idée en tant que notion, et l'idée proprement dite, ou la notion réalisée ; ce qui revient à dire que la notion est le moment immédiat, la sphère immédiate de l'idée elle-même. Mais on peut aussi appeler la notion *idée pure* en ce sens que, en tant que notion, l'idée est encore idée *immédiate*, qu'elle ne s'est pas encore déterminée, développée. Or, par cela même que l'idée pure est l'idée immédiate, on peut dire que l'idée réalisée, l'idée absolue, ou simplement l'idée dans le sens strict du mot, est pour l'idée pure ; ce qui, en employant d'autres expressions, revient à dire que l'absolu n'est pas l'absolu hors des choses et sans les choses dont il est l'absolu principe, et qu'il n'est non plus l'absolu *pour soi* qu'autant qu'il est aussi l'absolu *pour* les choses. Et c'est là aussi la science absolue. La science absolue est la science systématique, c'est-à-dire la science qui saisit l'immédiat et le médiat, le commencement et la fin, la notion ou l'idée pure et l'idée réalisée comme une seule et même idée, et qui expose, développe et représente cette idée suivant sa nature essentielle et absolue.

§ CCXLIV.

L'idée qui est pour soi, considérée suivant cette identité avec elle-même, est l'*intuition* (1), et l'idée avec intuition (2) est la nature. Cependant, si on la considère comme intuitive (3), l'idée sera posée par la réflexion extérieure dans la détermination exclusive d'un état immédiat ou d'une négation (4). Mais l'absolue liberté de l'idée ne consiste pas seulement en ce que l'idée s'élève à la vie, ni même en ce qu'elle laisse apparaître en elle la vie comme connaissance finie (5), mais en ce que dans l'absolue vérité d'elle-même (6), elle se décide à tirer librement d'elle-même le moment de son existence particulière, ou de sa première détermination et de sa première scission (7), et à apparaître

(1) *Ist Anschauen* : *est intuition,* ce qui est mieux encore rendu par l'infinitif *intueri.*

(2) *Anschauende Idee* (*ist*) *Natur* : *Idea intuens* (est) *Natura.*

(3) *Als Anschauen.*

(4) En effet, si l'on ne saisit pas dans le système l'acte, le moment où l'idée absolue (qui n'est pas l'idée purement logique, mais l'idée en tant qu'esprit) pose l'intuition, celle-ci sera ajoutée à l'idée logique par la réflexion extérieure.

(5) Car la vie, en tant que vie, comme aussi la vie qui est devenue connaissance finie sont des moments limités de l'idée, et où, par conséquent, l'idée n'est pas dans sa liberté absolue. Et il faut dire que la vie et la connaissance logique en général sont elles-mêmes des moments limités de l'idée absolue, ou de l'esprit.— L'expression *laisse apparaître* (*scheinen lässt*) veut dire que la vie et la connaissance finie appartiennent à la sphère subordonnée de la réflexion.

(6) Dans l'absolue vérité d'elle-même l'idée est *esprit*, lequel pose et présuppose pour lui-même la logique et la nature.

(7) *Ersten Bestimmens und Andersseyns* : la première détermination et le premier *être-autre*, la première opposition. La *première* opposition en ce sens que dans l'idée logique on n'a que l'idée logique, c'est-à-dire l'idée dont les différences et les oppositions sont des différences et des oppositions

de nouveau comme idée immédiate, en un mot, à se poser comme *nature*.

Zusatz. Nous sommes maintenant revenus à la notion de l'idée par laquelle nous avons débuté. Mais ce retour au commencement est en même temps un progrès (1). Ce par quoi nous avons commencé était l'être, l'être abstrait, et maintenant nous avons l'idée en tant que être. Mais cet être de l'idée c'est la nature (2).

logiques, tandis qu'ici on a une nouvelle détermination et une nouvelle opposition où l'idée en tant que Nature se sépare pour la première fois d'elle-même en tant que Logique.

(1) *Ein Fortgang*.

(2) *Diese seyende Idee ist aber die Natur* : mais cette *idée qui est, est la nature* : c'est-à-dire que si l'on revient au commencement, à l'être, à l'immédiat, on n'a plus cependant ici l'être pur, mais l'être de la nature, ou, si l'on veut, l'être dans la nature. — Pour saisir ce passage de la Logique à la Nature, il faut bien se pénétrer de ces points : 1° qu'il y a une idée de la nature ; 2° que, quelque supposition qu'on fasse, et à quelque point de vue qu'on se place, le passage de la Logique à la Nature ne saurait être qu'un passage conforme à l'idée, et purement intelligible ; qu'il ne saurait être qu'une nécessité idéale, une nécessité fondée sur l'idée. Ce qui empêche de saisir ce passage c'est, d'abord, la notion inexacte qu'on se fait de la création. Car on ne comprend, en général, dans la création que la nature, tandis que, en s'en tenant même à l'opinion des partisans de la création *ex nihilo*, il faudrait y comprendre aussi l'esprit. Ensuite, on se représente la création d'une manière toute matérielle et anthropomorphiste, et comme on se représente la production d'un être fini qui agit dans tel point du temps et de l'espace, représentation qui est ce qu'il y a de plus éloigné aussi bien de l'acte créateur que de la nature de l'être qui crée. Enfin, on n'embrasse pas la nature d'une vue systématique, dans l'ensemble et la nécessité de ses parties et de ses lois, ce qui fait qu'on la considère comme un être contingent, indifférent et extérieur à l'être absolu et à l'idée. — Voici maintenant le sens de ce paragraphe. L'idée logique est l'idée abstraite et universelle, en ce sens qu'elle est la possibilité de toutes choses, mais elle n'est pas l'idée entière. Elle est l'idée absolue, mais seulement en tant qu'idée logique, c'est-à-dire, en tant qu'idée sans laquelle, et hors de laquelle rien ne saurait être ni se concevoir, et qui, par conséquent, se retrouve dans toutes les sphères de l'existence, mais qui n'est pas pour cela toutes choses, — qui n'est pas la pensée et l'esprit absolus. Cela

fait qu'au plus haut degré de son développement, il se produit en elle une nouvelle idée, une nouvelle manière d'être, ou, comme dit Hégel (*Grande Logique*, *sub finem*), le désir de sortir d'elle-même et de *regarder au dehors*. C'est cette scission de l'idée, cet acte par lequel l'idée se sépare d'elle-même qui constitue l'*intuition*, c'est-à-dire, qui amène ce premier moment de l'extériorité de l'idée, ou ces deux idées qui constituent, pour ainsi dire, le substrat de la nature, et qui sont la forme de l'intuition extérieure — l'*espace* et le *temps*. Par là un nouvel état immédiat se produit dans l'idée, état où l'idée n'existe que comme simple être, mais comme être extérieur et sensible. Cependant, si l'on se représente la nature comme l'idée qui possède l'intuition, le passage de la logique à la nature ne sera saisi que par la réflexion extérieure, c'est-à-dire, par la réflexion qui considère les termes comme donnés d'avance, et les rapproche. Ainsi envisagé, ce nouvel état immédiat ou cette négation apparaîtra comme une détermination qui, n'étant pas posée par l'idée, constitue une existence indépendante, et, par cela même, une limitation de l'idée. Il faut, par conséquent, saisir l'intuition et la nature telles qu'elles sont posées *librement* par l'idée elle-même, par l'idée qui, ayant achevé et épuisé les déterminations logiques de son existence, se nie elle-même et passe dans la nature pour atteindre à sa parfaite et absolue existence dans l'esprit. —Voy. sur ce point *Philosophie de la Nature*, et *Philosophie de l'Esprit*.

FIN DU TOME SECOND.



TABLE DES MATIÈRES

DU TOME SECOND

DEUXIÈME PARTIE.

TROISIÈME PARTIE.

o 26 5 3



FIN DE LA TABLE DES MATIÈRES.

PARIS. — IMPRIMERIE DE E. MARTINET, RUE MIGNON, 2.



COLLECTION HISTORIQUE DES GRANDS PHILOSOPHES

PHILOSOPHIE ANCIENNE

SOCRATE. **La philosophie de Socrate**, par M. Alf. FOUILLÉE. 2 vol. in-8. 16 fr.

PLATON. **La philosophie de Platon**, par M. Alf. FOUILLÉE. 2 vol. in-8. 16 fr.

— **Études sur la Dialectique dans Platon et dans Hegel**, par M. Paul JANET. 1 vol. in-8........... 6 fr.

ARISTOTE. **Rhétorique**, traduite en français par M. BARTHÉLEMY SAINT-HILAIRE. 2 vol. in-8.................. 16 fr.

— **Psychologie** (Opuscules), traduite en français par M. BARTHÉLEMY SAINT-HILAIRE. 1 vol. in-8.......... 10 fr.

— **De la logique d'Aristote**, par M. BARTHÉLEMY SAINT-HILAIRE. 2 vol. in-8........................ 10 fr.

ÉCOLE D'ALEXANDRIE. **Histoire critique de l'École d'Alexandrie**, par M. VACHEROT. 3 vol. in-8 ..... 24 fr.

— **L'École d'Alexandrie**, par M. BARTHÉLEMY SAINT-HILAIRE. 1 vol. in-8. 6 fr.

PHILOSOPHIE MODERNE

LEIBNIZ. **Œuvres philosophiques**, avec introduction et notes par M. Paul JANET. 2 vol. in-8............. 16 fr.

— **Lettres et opuscules inédits**, précédé d'une introduction par M. FOUCHER DE CAREIL. 1 vol. in-8....... 4 fr. 50

BOSSUET. **Essai sur la philosophie de Bossuet**, par M. NOURISSON. 1 vol. in-8 .... 4 fr.

MALEBRANCHE. **La philosophie de Malebranche**, par M. OLLÉ LAPRUNE. 2 vol. in-8.................. 16 fr.

VOLTAIRE. **La philosophie de Voltaire**, par M. Ern. BERSOT. 1 vol. in-12. 2 fr. 50

— **Les sciences au XVIIIe siècle.** Voltaire physicien, par M. Em. SAIGEY. 1 vol. in-8................. 5 fr.

PHILOSOPHIE ÉCOSSAISE

DUGALD STEVART. **Éléments de la philosophie de l'esprit humain**, traduits de l'anglais par L. PEISSE. 3 vol. in-12. 9 fr.

W. HAMILTON. **Fragments de philosophie**, traduits de l'anglais par L. PEISSE. 1 vol. in-8............... 7 fr. 50

— **La philosophie de Hamilton**, par J. STUART MILL. 1 vol. in-8.... 10 fr.

PHILOSOPHIE ALLEMANDE

KANT. **Critique de la raison pure**, traduit par M. TISSOT, 2 vol. in-8. 16 fr.

— Même ouvrage, traduction par M. Jules BARNI. 2 vol. in-8............. 16 fr.

— **Éclaircissements sur la critique de la raison pure**, traduit par J. TISSOT. 1 vol. in-8................... 6 fr.

— **Critique du jugement**, suivie des *Observations sur les sentiments du beau et du sublime*, traduite par J. BARNI. 2 vol. in-8................. 12 fr.

— **Critique de la raison pratique**, précédée des *fondements de la métaphysique des mœurs*, traduite par J. BARNI. 1 vol. in-8................. 6 fr.

— **Examen de la critique de la raison pratique**, traduit par M. J. BARNI. 1 vol. in-8.................. 6 fr.

— **Principes métaphysiques du droit**, suivi du *projet de paix perpétuelle*, traduction par M. TISSOT. 1 vol. in-8... 8 fr.

— Même ouvrage, traduction par M. Jules BARNI. 1 vol. in-8............ 8 fr.

— **Principes métaphysiques de la morale**, augmentée des *fondements de la métaphysique des mœurs*, traduction par M. TISSOT. 1 vol. in-8..... 8 fr.

— Même ouvrage, traduction par M. Jules BARNI. 1 vol. in-8........... 8 fr.

— **La logique**, traduction par M. TISSOT. 1 vol. in-8................. 4 fr.

— **Mélanges de logique**, traduction par M. TISSOT. 1 vol. in-8.......... 6 fr.

— **Prolégomènes à toute métaphysique future** qui se présentera comme science, traduction de M. TISSOT. 1 vol. in-8 .... 6 fr.

— **Anthropologie**, suivie de divers fragments relatifs aux rapports du physique et du moral de l'homme et du commerce des esprits d'un monde à l'autre, traduction par M. TISSOT. 1 vol. in-8.. 6 fr.

FICHTE. **Méthode pour arriver à la vie bienheureuse**, traduit par Francisque BOUILLIER. 1 vol. in-8 .. 8 fr.

— **Destination du savant et de l'homme de lettre**, traduit par M. NICOLAS. 1 vol. in-8............ 3 fr.

— **Doctrines de la science.** Principes fondamentaux de la science de la connaissance, traduit par GRIMBLOT. 1 vol. in-8 .... 9 fr.

SCHELLING. **Bruno** ou du principe divin, trad. par Cl. HUSSON. 1 vol. in-8. 3 fr. 50

— **Idéalisme transcendental.** 1 vol. in-8...................... 3 fr. 50

— **Écrits philosophiques** et morceaux propres à donner une idée de son système, trad. par Ch. BENARD. 1 vol. in-8.. 9 fr.

HEGEL. **Logique**, traduction par A. VÉRA. 2e édition. 2 vol. in-8........ 14 fr.

— **Philosophie de la nature**, traduction par A. VÉRA. 3 vol. in-8....... 25 fr.

— **Philosophie de l'esprit**, traduction par A. VÉRA. 2 vol. in-8....... 18 fr.

— **Introduction à la philosophie de Hegel**, par A. VÉRA. 1 v. in-8. 6 fr. 50

— **La dialectique dans Hegel et dans Platon**, par Paul JANET. In-8... 6 fr.

PARIS. — IMPRIMERIE DE E. MARTINET, RUE MIGNON, 2



La Bibliothèque
Université d'Ottawa
Échéance

The Library
University of Ottawa
Date due



HEGEL, GEORG WILHELM F
LOGIQUE DE HEGEL.

CE B 2918
.F7V4 1874 V002
COO HEGEL, GEORG LOGIQUE DE H
ACC# 1015417

U D' / OF OTTAWA
COLL ROW MODULE SHELF BOX POS C
333 06 11 12 14 05 4